د. حسن حنفي /
د. محمد عابد الجابري

حوار المشرق والمغرب

نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي







دار المشرق والمغرب

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

المركز الرئيسي :

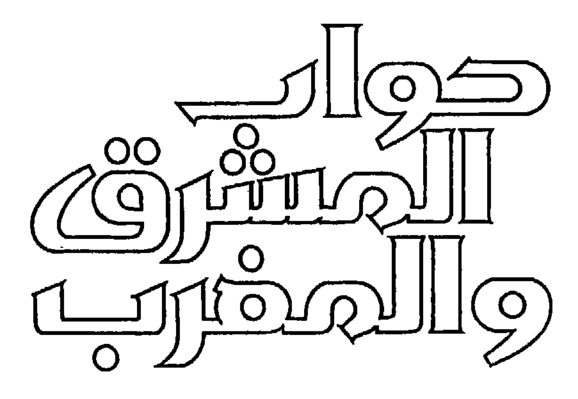
بيروت ، ساقية الجنزير، بناية
برج الكارلتون ، ص.ب : ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي : موكيالي، هـ ٨/٨٠٧٩٠٠
تلكس ، LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

التوزيع في الأردن :

دار الفارس للنشر والتوزيع : عمان
ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف : ٦٠٥٤٣٢ ، فاكس
٦٨٥٥٠١ - تلكس ٢١٤٩٧

الطبعة الأولى
١٩٩٠

د. حسن حنفي / د. محمد عابد الجابري



نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر



كلمة من الناشر

قبل أسابيع قليلة جمعتني ندوة فكرية مع الاستاذين الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد عابد الجابري المفكرين المعروفين وقد بادرت فطلبت من الدكتور الجابري ان نقوم في المؤسسة العربية بنشر نتاجه الجديد فأشار علي بالاتصال بالدكتور حسن حنفي والاستئذان منه بنشر الحوار الفكري الذي جرى بينهما على صفحات مجلة اليوم السابع الباريسية والذي نشر على حلقات في العام الماضي .

لقد اثار هذا الحوار الشهير ردود فعل واسعة في الاوساط الفكرية والسياسية العربية الى حد انه سمي بـ « حوار الثمانينات » وقد شارك فيها عدد من نخبة الاساتذة والمفكرين هم ناصيف عواد ، وصلاح احمد ابراهيم ، وجورج طرابيشي ، واحمد الدغشي ، ود. عبدالله بو نفور ، ود. علي مبروك . ود. عبد العزيز المقالح . ود. رمضان بسطاويسي محمد ، ود. احمد عبد العليم عطية . وعلى صفحات جريدة الاهرام احمد عبد المعطي حجازي وغيرهم .

إن أهمية هذا الحوار تنبع من طبيعة المواضيع التي تطرق اليها المتحاوران والتي كانت وما زالت تشغل العالم العربي منذ مطلع القرن العشرين . فما زالت اسئلة الحرية والديمقراطية متلازمة مع اسئلة العلمانية والحداثة والإسلام ، وحيث علاقة الشعب بالدولة ، والحاضر بالماضي ، والمشرق بالمغرب ، والنخبة بالسلطة ، والتجزئة بالوحدة كلها تتفاعل مع غيرها من خلال محاور عديدة تناولها المتحاوران ، ثم المناقشون .

ختاماً اتقدم بالشكر الجزيل لكل من د. حسن حنفي والدكتور محمد عابد الجابري لإتاحة الفرصة لنا لتقديم هذا الكتاب الى القـارىء العربي الجـاد في مشرق الوطن العربي وفي مغربه والله من وراء القصد .

بيروت ١/٨/١٩٩٠

ماهر الكيالي
المدير العام

1 ـ في معنى الحوار ومقاصده

بَعِيداً عَنْ مَنْطِقِ « الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ »

د. حسن حنفي

عزيزي محمد

لقد آن الأوان لجيلنا أن يتجاوز أحادية الطرف ، والتفكير والتخوين المتبادلين ، ففي الفكر والوطن متسع للجميع . وإن أشد ما أضرنا هو حديث « الفرقة الناجية » المشكوك في صحته عند ابن حزم والذي يكفر اجتهادات الأمة كلها ، ولا يستبقي إلا واحداً هو اجتهاد الدولة القائمة . وهو ما ترسب في وعينا القومي بتكفير كل فرق المعارضة ، واستبقاء اجتهاد واحد صائب هو اجتهاد السلطة القائمة . وهو ما يتنافى مع تراث الأمة ، ويجافي روح التشريع . إذ لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة ، وكلنا راد ومردود عليه ، والصحابة كالنجوم فبأيهم اقتدينا اهتدينا ، ولا خاب من استشار ، وللمخطىء أجر وللمصيب أجران .

ومن محامد جيلنا أن يبدأ الحوار هذه المرة بين مفكرين ، واحد من مصر ، والثاني من المغرب ، ولا أقول بين مشرق ومغرب نظراً لأن هذه القسمة نشأت في حضن الاستعمار ، تقطيعاً للعالم الاسلامي الى إسلامي وعربي أولاً ثم تقسيماً للعالم العربي الى مشرق ومغرب ثانياً . وجاء جيلنا ، وغالى البعض منا في القطيعة ، ودعا الى خصوصية مغربية ، عقلانية علمية طبيعية ، في مقابل مشرق صوفي إشراقي ديني ، مما يجعل المغرب أقرب الى الغرب ، والمشرق أقرب الى الشرق . وبالتالي تضيع وحدة العالم العربي واستقلاله باعتباره مركز الثقل في العالم الاسلامي ، ويضيع استقلال المنطقة بعد أن يذهب نصفها الى الغرب ونصفها الآخر الى الشرق .

والحوار الفكري مقدمة للحوار السياسي ، والحوار بين المفكرين انما يمهد الطريق للحوار بين القادة والزعماء . فالفكر يسبق الفعل ، والتصور يأتي قبل الممارسة . هذه ليست مثالية تعطي الأولوية للفكر على الواقع بل انها عين الواقعية في المجتمعات التراثية التي ما زال فكرها بديلاً عن واقعها ، وماضيها ممتداً فوق حاضرها . وقد تميز جيلنا بأن صفوة مفكريه استطاعوا تقديم مشاريع فكرية عامة يعبرون فيها عن اللحظة التاريخية الراهنة وما يتضمنه الواقع العربي من تطلع نحو التحرر والاستقلال ، والتغير الاجتماعي والثورة . وقد ازدهرت المشاريع في المغرب والمشرق على السواء . ففي المغرب هناك محمد عزيز الحبابي ، وعبدالله العروي ، ومحمد عابد الجابري ، وعبد الكبير الخطيبي ، وعلي أومليل وغيرهم . وفي المشرق هناك زكي نجيب محمود ، وعثمان أمين ، وأنور عبد الملك ، وحسن حنفي من مصر ، والطيب تيزيني ، وحسين مروة ، وصادق جلال العظم ، وحسن صعب من الشام ، وإذا كان صلاح الدين قد استطاع توحيد مصر والشام لرد العدوان الصليبي الاستعماري الأول على المنطقة العربية قلب العالم الاسلامي فربما يستطيع حوار المفكرين بين مصر والمغرب تكوين جبهة وطنية واحدة تجمع بين المشرق والمغرب وتوحد العالم العربي حفاظاً على هويته ، وحماية لاستقلاله . وإن موقع مصر الفريد بين افريقيا وآسيا ، يجعل إحدى يديها ممتدة الى افريقيا والأخرى الى آسيا .

وهناك قوى وطنية رئيسية أربع في الوطن العربي آن الأوان كي يتم الحوار بينها . وهي في نفس الوقت تيارات ثقافية . فالثقافة والسياسة في وطننا العربي يخرجان من نفس المصدر . ومن هذه القوى السياسية والتيارات الثقافية يصدر المفكرون والأدباء . ويخرج القادة والزعماء . وهي :

1 ـ الحركة الاسلامية التي تنبع من الموروث الاسلامي الأصيل والتي تمتد جذورها الى ألف وأربعمائة عام . وقد جسدتها حركة الاصلاح الديني الأخيرة منذ الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، وحسن البنا ، وسيد قطب ، والكواكبي ، ومحمد اقبال ، وعبد الحميد بن باديس ، وعلال

الفاسي ، والطاهر بن عاشور وغيرهم عبر أربعة أجيال . وما زال الجيل الخامس منهم يملأ الأرض صخباً يحاول عدة صياغات للصحوة الاسلامية .

2 ـ الليبرالية والتي بدأت منذ اتصالنا بالغرب الحديث منذ مائتي عام . وكان روادها الطهطاوي ، ولطفي السيد ، وطه حسين ، والعقاد ، وخير الدين التونسي ، وابن أبي ضياف . وقد ازدهرت في المشرق العربي أكثر من ازدهارها في المغرب . كان همها إنشاء الدولة الوطنية المستقلة القائمة على الدستور والبرلمان ومؤسسات الدولة ووسائل العمران الحديث في الزراعة والصناعة والتجارة .

3 ـ الماركسية ، وقد نشأت في المشرق في بدايات هذا القرن قبل ظهورها في المغرب لدى الجيل الحالي ، منذ سلامة موسى ، وعبدالله عنان ، ولويس عوض ، وعبد الرحمن الشرقاوي ، وعبد الرحمن الخميسي ، وسمير امين ، وعبد العظيم أنيس وغيرهم . وقد أصبح لها رصيد فكري عند قطاع كبير من المثقفين والأدباء خاصة في المغرب ورصيد حركي لدى قطاع عمالي كبير في المشرق .

4 ـ القومية العربية أو الناصرية أو الاشتراكية العربية والتي جسدتها الثورات العربية الأخيرة والتي تكمن وراء معظم الدول العربية الحديثة . تبناها العسكريون ، ونظّر لها المثقفون . بدأت في الشام لدى حركة القوميين العرب . ودخلت كطرف ثالث بين الاسلام والوطنية فنشأ التعارض في الشام بين الاسلام والقومية أحياناً ، وبين القومية والقطرية أحياناً أخرى في حين ظل الاسلام والوطنية مترادفين في مصر والمغرب العربي كله . ومن رواده ساطع الحصري ، وميشيل عفلق وصلاح البيطار وغيرهم .

هذه التيارات الفكرية والقوى السياسية الأربع ليست منفصلة فيما بينها بالرغم من تمايزها . فهناك مفكرون عرب على التخوم يجمعون تيارين أو أكثر ، وهناك من يجمع بين الاسلام والليبرالية مثل طه حسين ، والعقاد ، وعبد الحميد بن باديس ، وعلال الفاسي ، وخالد محمد خالد . وهناك من

يجمع بين الاسلام والقومية مثل خلف الله ومحمد عمارة ، وعبد الرحمن الكواكبي وعادل حسين وغيرهم . وهناك من يجمع بين الليبرالية والماركسية مثل عبدالله العروي ، أو بين الليبرالية والقومية مثل محمد الرميحي او بين الماركسية والقومية مثل محمود أمين العالم ، وعصمت سيف الدولة ، وأنور عبد الملك .

وتختلف فيما بينها في العمق التاريخي ، فالاسلام تمتد جذوره ما يزيد على ألف وأربعمائة عام ، والليبرالية منذ مائتي عام ، والماركسية منذ ما يقرب من مائة عام ، والقومية أحدثها منذ نهاية الحرب العالمية الأولى . وكلها في الحكم اما منفردة أو متحالفة . وكل منها بها جناحان : جناح محافظ تقليدي ، وآخر تقدمي ثوري . فالاسلام التقليدي تمثله الجماعات الاسلامية الحالية ، والاسلام التقدمي يمثل اليسار الاسلامي . والليبرالية المحافظة في مصر والكويت والليبرالية التقدمية عبرت عنها مجموعة من الأقلام المهاجرة . والماركسية المحافظة هي الماركسية الأممية التقليدية ، والتقدمية هي الماركسية الوطنية . والقومية المحافظة هي الشوفينية ، والتقدمية مثل الناصرية . ويدور هذا الحوار بين مفكرين عربيين تقدميين ، الأول من التيار الاسلامي والثاني من التيار القومي .

والحوار لا يبغي التعددية ، ولا يبغي أحادية النظرة ، فالفكر متعدد الاتجاهات ، ومتباين المداخل . تعدد الأطر النظرية طبقاً للاتجاهات الفكرية الأربعة . ومع ذلك يمكن الاتفاق على برنامج عمل وطني موحد . وقد دأب بعض المفكرين العرب على إعطاء الأولوية للنظر على العمل ، والايغال في البحوث النظرية بدعوى التأصيل المعرفي أولاً . ويطول البحث ، وينقضي العمر ، والمعرفة لم تكتمل بعد. ولما كانت نظريات المعرفة في الغرب متجددة ، مرة ابتداء من العلوم الطبيعية ، ومرة ثانية ابتداء من العلوم الرياضية ، ومرة ثالثة ابتداء من العلوم اللسانية ، ظل الفكر العربي لاهثاً وراء هذا الايقاع السريع . فلا هو أصل معرفته ، ولا هو أدرك واقعه . لذلك قال الأصوليون

القدماء : إن كل مسألة نظرية لا ينتج منها أثر عملي يكون وضعها في العلم زائداً ، ترفاً عقلياً لا نستطيع دفع ثمنه . فالعمر لا يطول ، والواقع لا ينتظر ، ونعوذ بالله من علم لا ينفع . نشأت المباريات النظرية والمماحكات الفقهية بين المفكرين العرب ، كل منهم ينهل من مصدر غربي ، يظهر مهارته في حداثة الاطلاع ، وجدة المصطلحات ، وأسماء المذاهب والاعلام ، أما الممارسة فتركناها للجماعات الاسلامية التي أعطت الأولوية المطلقة للعمل على النظر كرد فعل على فقه المثقفين . عمل نشط ، وقدرة على تجنيد الجماهير ، بلا فكر ، بل بتطبيق حرفي للنصوص . لذلك كانت نظرية المعرفة لدينا هي نظرية التفسير أو التأويل ، قراءة التراث القديم طبقاً لحاجات العصر دون إيغال في مسائل اللغة والمنطق أو في عالم الهرمنيطيقا الحديثة (علم تفسير النصوص) .

وحتى يكون الحوار متجهاً نحو الواقع مباشرة وليس حول النظرية فإن واقعنا الراهن يواجهنا بتحديات رئيسية سبعة . وهي مرتبة طبقاً للأهمية على النحو الآتي :

1 ـ تحرير الأرض . فما زالت فلسطين محتلة ، وسبتة ومليلية تحت السيادة الاسبانية ، وأفغانستان مغزوة ، وكشمير معلقة ، والاسكندرونة وقطنة مقتطعتان . . الخ . فالى أي حد استطاع فكرنا المعاصر صياغة نظرية في تحرير الأرض ، ومقاومة الاحتلال ؟ هل يمكن الربط بين الله والأرض كما هو منصوص عليه في القرآن الكريم ﴿ اله السموات والأرض ﴾ ﴿ رب السموات والأرض ﴾ ، ﴿ وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله ﴾ ؟ ألا يمكن مقاومة الصهيونية بعقائدها على أرض الميعاد ، والربط بين الله والشعب والأرض والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل بأيديولوجية مضادة وتنزع الأرض منها وتسترد القدس ، وتعيدها الى شعب فلسطين ؟ وأي النظريات القديمة أقدر على استرداد الأرض : الخلق أم الفيض أم القدم ؟ وهل تصور القدماء الطبيعة حادثة قادر على استرجاع الأرض ؟ وهل بإمكان وحدة الوجود مثلاً إعطاءنا لاهوت الأرض ، وتصوف الأرض لمساندة شعر الأرض ويوم الأرض ، وانتفاضة الأرض ؟

2 ـ الحريات العامة. فما زالت مجتمعاتنا تعاني من شتى صنوف القهر والتسلط . وما زالت أنظمتنا السياسية تقوم على الرأي الواحد والحزب الواحد . ما أكثر القوانين المقيدة للحريات ، وما أكثر السجون والمعتقلات ، وما أكثر المهاجرين الى الخارج أو الفارين الى الداخل ، العازفين على المشاركة في الحياة العامة . لماذا أزمة الحريات ؟ وما هي الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر ؟ وهل يستطيع النفي في أن لا إله إلا الله أن يقوم بدور المعارضة ؟ وماذا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟

3 ـ العدالة الاجتماعية . فمجتمعاتنا يضرب بها المثل في أقصى درجات الغنى وأشد حالات الفقر ، ونحن أمة واحدة ، ندعو الى الوحدة والمصير المشترك ، ونعبد إلهاً واحداً ! نطالب بعلم واحد ، ونشيد واحد ، وبوطن واحد ولا نطالب بثروة واحدة يتم توزيعها طبقاً لمبادىء العدل والمساواة . تتراكم الثروات في منطقة ، وتمتد الصحراء الجرداء في مناطق أخرى . هناك من يموتون شبعاً وبطنة ، وهناك من يموتون جوعاً وقحطاً . كيف يمكن إعادة توزيع الدخل القومي في وطننا العربي الراهن فيما وراء المعونات والهبات ؟ كيف نقضي على هذه الفوارق الشاسعة بين الأغنياء والفقراء ؟ أغنى أغنياء العالم منا وأفقر فقراء العالم منا ، ما هو العمل ؟ وما هو الأجر ؟ وما الصلة بين العمل والأجر ؟ وما حدود الملكية الخاصة ؟ وكيف تكون الملكية العامة ، للدولة أم للقطاع العام أم للجمعيات التعاونية ؟

4 ـ الوحدة في مقابل التجزئة. فنحن أمة واحدة تاريخاً ، ووطناً ، وأرضاً ، وشعباً ، وثقافة ، وهمّاً ، وحاضراً ، ومستقبلاً . تجزئتنا أحد مآسينا . وتفرقنا نتيجة لاستعمارنا وأحد أسباب عجزنا عن مقاومة أشكال الاستعمار الجديدة . حدود مصطنعة ، ودول مزروعة ، ونظم غير مستقرة ، ليس لها نظرية أممية أو قومية أو وطنية . ملكيات وراثية يرضى عنها البعض ، ونظم ثورية إثر انقلابات عسكرية يعاني منها الكثير ، وكلاهما تنقصه نظرية في العقد الاجتماعي تفسر نشأة السلطة ، وهنا يظهر شعار « الحاكمية لله » الذي ترفعه الحركة الاسلامية ليمثل تحدياً للفكر السياسي السائد وتهديداً للنظم السياسية

القائمة . وإذا كنا لهذه الدرجة وحدويين فما أسباب القبلية والطائفية والقطرية والتجزئة ؟

5 ـ الهوية في مقابل التغريب . وهو الموضوع الذي كثر البحث فيه من المفكرين العرب المعاصرين حتى مللنا ترديد مصطلحاته بيننا مثل الأصالة والمعاصرة ، والتراث والتجديد ، القديم والجديد ، الأصولية والعلمانية ، السلفية والعصرية . وهي قضية تعيشها كل المجتمعات التراثية التي تكون في مرحلة انتقال من الماضي الى الحاضر ، تريد الابقاء على البعدين معاً حتى تتغير من خلال التواصل . لقد قدم الغرب في عصر النهضة نموذج الانقطاع ، فلا جديد إلا اذا تم الانقطاع كلية عن القديم . وقدم الشرق نموذج التجاور ، القديم للشخصية الوطنية أيام العطلة وفي الأعياد الفردية والجماعية ، والجديد للعمل والمصنع والادارة ، آخر ما وصل اليه العالم كله من تقدم وازدهار ، ونحن نحاول تقديم نموذج التواصل ، وهو النموذج الأصعب لأنه يتطلب البحث عن جدل القديم والجديد ، ومنطق التراث والتجديد حتى نقوم بدور جيلنا تماماً ، لا دور أجيال مضت كما تفعل الحركة السلفية ، ولا دور أجيال قادمة كما تفعل الحركة العلمانية .

6 ـ التقدم في مواجهة التخلف . فنحن مجتمع يصنف في إطار المجتمعات النامية ، تصارع قضايا التخلف الشامل كما يبدو في نقص الخدمات ، وقلة الغذاء ، والانفجار السكاني ، ومشاكل الاسكان والطاقة ، وصعوبة المواصلات والاتصالات ، والعجز في ميزان المدفوعات ، والديون الخارجية ، وزيادة الاستيراد على التصدير . فما السبب ؟ هل هو مجرد نقص في الخبرات وفي رؤوس الأموال وفي غياب التخطيط ؟ أم أنه أعمق من ذلك ، في تصورنا للعالم ، وقدرتنا على التأثير فيه ، ومدى إحساسنا بالتاريخ ؟

7 ـ تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة . فنحن ما زلنا كَمّاً دون كيف ، أعداداً غفيرة دون قوة . أسرانا لدى الأعداء بالمئات ، وأسرى الأعداء لدينا بالأفراد . الكوارث لدينا تحصد الآلاف لدرجة اننا فقدنا قيمة الفرد ، وضاعت

لدينا حقوق الانسان . إذا دمرت أوطاننا وشعوبنا فلا يتحرك أحد واذا راح واحد منهم ضحية العنف قامت الدنيا وقعدت . كثرة في مقابل قلة . وفي نفس الوقت نتلو ﴿ كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ﴾ . كيف نحول الكم الى كيف ؟ كيف نترجم عناصر قوتنا كرصيد لنا في معاركنا ؟

تلك محاور رئيسية للحوار بين المثقفين . وهي تكون برنامج عمل وطني موحد للقادة السياسيين . وعلى هذا النحو يجتمع المثقفون والقادة على موضوعات واحدة . يبدأ المثقفون بالحوار وعيونهم على الوطن ، ولقد يبدأ القادة الحوار وآذانهم للثقافة .

سَألُونِي فِي دِمَشْقِ : هَلْ عِنْدَكُمْ مَاءٌ ؟

د. محمد عابد الجابري

عزيزي حسن

عندما طلب مني الأخوة المشرفون على هذه المجلة المساهمة في حوار يجري على صفحاتها بين كاتب من المشرق وآخر من المغرب فهمت أن الأمر يتعلق بفتح « ساحة » أخرى من ساحات العمل من اجل استعجال « اليوم الثامن » الذي ننتظر مجيئه ، اليوم الذي سيدشن « أسبوعاً » جديداً على صفحات تاريخنا يتحقق خلاله ما نطمح إليه من تجاوز لكثير مما يطبع حاضرنا ، من تعدد ليس كله ضرورياً ، واختلاف ليس كله مبرراً ، وكلام ليس كله مفهوماً ، وسكوت ليس كله ذهباً ولا فضة . . . الى آخر القائمة .

وبينما كنت أرحب بالفكرة بلساني كان شريط من الأفكار والذكريات ، المتسابقة المتزاحمة ، يمر في ذهني مرور البرق ، أحاول الآن استرجاع بعض حلقاته و« جدلياته » . كانت أول فكرة لمعت في ذهني عندما سمعت الاقتراح / « الأطروحة » عبارة عن « طباق » لها ونقيض ، إذ قلت في نفسي : لماذا لا نعكس الأمر فنكلف الكاتب المغربي بالكلام عن المشرق وباسمه ، ليتولى الكاتب المشرقي بدوره الكلام عن المغرب وبالنيابة عن أهله ، لأنه بهذا النوع من « تبادل المواقع » يتعرف بعضنا على بعض بصورة أعمق : فالمشارقة يتعرفون حينئذ على صورتهم ، لا كما تقوم في وعيهم ، فهذه يعرفونها ، بل يتعرفون عليها كما تقوم ، لا أقول في وعي « الآخر » ، بل أقول في « وعيهم الآخر » ، وعي المغرب للمشرق . وكذلك الشأن بالنسبة للمغاربة ، فهم إذ سيقرأون لواحد من المشارقة يتحدث باسمهم سيتعرفون هم أيضاً على صورتهم

كما تقوم في « وعيهم الآخر » ، وعي المشرق للمغرب .

فعلاً سينتج عن هذا النوع من تبادل صور الوعي نوع من « اختلاط الحابل بالنابل » : فالمشارقة سيجدون انفسهم امام صورة غير الصورة التي ألفوها عن أنفسهم ، كما سيكتشف المغاربة أنهم يختلفون عما يعرفون عن صورتهم ، وستكون هناك « أخطاء » ، وسيكون هناك تدافع . . . وستكون هناك « فرجة » . غير أن هذه ليست أموراً سلبية ، بل ربما تغدو منطلقاً لحوار حقيقي ، واسع وعميق ، حوار يحاول كل طرف فيه أن يصحح صورته في وعي زميله : كل منهما سيقول لصاحبه أنا اختلف عما تقول عني . وهكذا سيكون « الاختلاف » ، هو المنطلق ، لكن ليس من اجل تكريسه بل من اجل الغوص فيه الى أعمق أعماقه للكشف عما يقوم عليه من سوء فهم او سوء تفاهم يرجعان الى مخايل لا أساس لها غير الأساس الذي تدعيه أو يُدَّعى لها ، وحينئذ سينقلب الاختلاف ائتلافاً وسيصير الاختلاف وحدة ، لا « الوحدة » ، التي تجهل مكوناتها بل التي تعي عناصر التنوع والخصوبة فيها .

□□□

بينما كانت هذه الأفكار « الحالمة » تمر في ذهني مرور البرق قامت في وجهها اعتراضات ، منها أنني قلت في نفسي : كيف يتحدث المغربي عن المشرق وهو يجهل عنه كثيراً ؟ وكيف ينوب المشرقي عن المغربي في الكلام وهو لا يعرف عنه إلا قليلاً ؟ هنا أحسست بأذني تستعيد بسرعة خاطفة ما سمعته مراراً في المشرق من كلام يبالغ كثيراً في تصوره لما يعرفه المغرب اليوم من « نهضة ثقافية » . وأنا أحكم على ذلك التصور بأنه « مبالغ فيه كثيراً » لسببين ، يقفان في الغالب وراء كل مبالغة : أما أحدهما فهو النقص بالمعرفة بالشيء ، فنحن نبالغ في تقدير أمر ما حينما نكتشف أننا كنا نجهل عنه كثيراً : فالقول إن في المغرب اليوم نهضة ثقافية متميزة ينطوي على قول آخر هو ان المغرب لم تكن فيه من قبل ثقافة متميزة . وأما ثانيهما فهو عكس الأول : أعني

تضخيم المرء لمعرفته بالشيء فيعتقد أنه يعرفه معرفة لا مزيد عليها ، في حين أن الأمر كله قد لا يعدو أن يكون انبهاراً ، أو شعوراً بالفارق كانت تقمعه من قبل مبالغات اخرى .

ومن الحاضر قفز بي ذلك الشريط الى ماض ليس ببعيد : سمعت هاتفاً يهتف في داخلي قائلاً : كيف يمكن أن يتحدث المشرقي باسم المغرب وأنت تذكر أنه في سنة 1958 ، عندما كنت طالباً لمدة سنة في دمشق ، كان مما أثار اندهاشك سؤال بعض الطلبة إياك : « هل عندكم ماء في المغرب » ؟ ، وقد فهمت فيما بعد الدافع الذي دفع بهم الى هذا السؤال « الغريب » . لقد وجدت أن الطلبة العرب الآخرين الذين كانوا يدرسون في دمشق كانوا في أقطار مشرقية تغلب فيها الصحراء ويقل فيها الماء . فعلمت أن صورة المغرب في وعي أهل المشرق منتزعة من صورة بعض مظاهر الواقع في المشرق نفسه وأن الحكم الضمني الذي صدر عنه ذلك السؤال حكم مبني على « القياس » : قياس « فرع » ، هو المغرب على « أصل » هو المشرق . . . وأضاف نفس الهاتف يقول : ألا تتذكر أن أبرز شيء أثار اندهاشك عندما حللت آنذاك بدمشق ، ولأول مرة ، هو تحية الناس بعضهم لبعض بكلمة « مرحباً » ومصدر هذا الاندهاش انك كنت قد اعتدت في المغرب استعمال هذه الكلمة في مقام الترحيب فقط ، أما مقام التحية فالعبارة المستعملة هي « السلام عليكم » . ولم أفهم « السر » في اختلاف عبارة التحية في المشرق عنها في المغرب إلا عندما مر وقت كاف لأكتشف أن في الشام طوائف غير مسلمة وأنه بالتالي كان لا بد من كلمة « محايدة » تتبادل بها التحية . أما في المغرب حيث السكان كلهم مسلمون فالعبارة الاسلامية في التحية بقيت سائدة لا تثير أي إشكال .

ومن هذه المظاهر « الانثروبولوجية » التي تعبر عن خصوصيات تطبع الحاضر عاد بي الشريط الذهني الى ماض أبعد . لقد تذكرت الصاحب بن عباد ، الكاتب والوزير البويهي الشهير ، هذا الكاتب المشرقي الذي سمع

بكتاب « العقد الفريد » لابن عبد ربه الأندلسي ـ المغرب ـ فسارع الى طلبه واقتنائه شوقاً وتلهفاً الى معرفة أدب المغرب وفكره ، فانكب عليه يلتهمه بشره ، ولكن سرعان ما ألقاه جانباً وقال قولته المشهورة : « هذه بضاعتنا ردت إلينا » . لقد كان ينتظر أن يقرأ أدب المغاربة وأخبارهم فإذا به يجد نفسه أمام حشد من أخبار المشرق وأدب أهله . لقد اندهش الصاحب بن عباد وشعر بخيبة الأمل لأنه نسي أن ابن عبد ربه أندلسي وانه عندما ألف كتابه ألفه للأندلسيين والمغاربة لا من اجل ان يبيعهم بضاعتهم التي بأيديهم بل لينقل اليهم مشاهد وصوراً عن « الانسان العربي » في المشرق . وكذلك فعل الخليفة المستنصر ، خليفة الأمويين بالأندلس . لقد سمع بأبي الفرج الأصفهاني يؤلف كتابه « الأغاني » فأرسل الى المشرق من يأتيه بالنسخة الأولى منه وأعطاه ألف دينار ليدفعها ثمناً لتلك النسخة . وهو لم يفعل ذلك إلا لكي يتعرف على المشرق من خلال « غناء » أهله ، أعني على « الانسان العربي » هناك . وافتتح قوساً لأنبه الى أني استعمل هنا عبارة « الانسان العربي » قصداً . . . ذلك لأن كتاب « العقد الفريد » الذي حرره واحد من المغرب وكتاب « الأغاني » الذي حرره واحد من المشرق يحتويان ، مع كتب أخرى مماثلة ، على مادة ثمينة لم توظف بعد في « أنثروبولوجيا عربية » (علم الانسان العربي) ، تقدم للناس جميعاً وللعرب خاصة مضموناً « علمياً » لهذه العبارة التي تتردد على الألسنة في المشرق أكثر مما تتردد في المغرب ، عبارة « الانسان العربي » التي لا تحمل ، الآن على الأقل ، أي معنى محدد ، مثلها في ذلك مثل عبارات أخرى نستعملها ألفاظاً بدون معنى كعبارة « المارد العربي » وما أشبه .

□□□

وأغلق القوس وأقول : لقد قامت في وجه ما كنت أراه « أفضل وأحسن » ـ أعني أن ينظم الحوار بين مشرقي يتحدث عن المغرب ومغربي يتحدث عن المشرق ـ قامت في وجه تلك الفكرة « الحالمة » اعتراضات وعقبات ، فقبلت الاقتراح الواقعي الذي اختارته « اليوم السابع » . . .

وتوصلت بالحلقة الأولى ، منك أخي حسن ، وقد تفضلت فقبلت أن تكون المبادرة منك . وهذا بالنسبة للمغرب ليس شيئاً غريباً ولا جديداً ، فلقد اعتاد المغرب منذ الفينيقيين أن تأتي المبادرة إليه من المشرق ، وحسناً فعلت عندما أثرت قضية « القسمة » الى « مشرق ومغرب » التي قلت عنها إنَّ « البعض منا » غالى فيها وجعل منها « قطيعة » ، ودعا الى « خصوصية مغربية عقلانية علمية طبيعية في مقابل مشرق صوفي إشراقي ديني » . وبما أنني تعلمت من أدب المشرق كثيراً فقد تذكرت المثل القائل : « إياك أعني واسمعي يا جارة » . . . وأنا وإياك على جوار ، ليس على صفحات هذه المجلة وحسب ، بل على بساط الأرض أيضاً . فمنا نحن المغاربة من يعتبر مصر جزءاً من « المغرب العربي » ، ليس على أساس الانتماء القاري وحسب بل أيضاً على أساس حضاري « أنثروبولوجي » . وقد شاعت منذ زمان في المغرب عبارة تقول : « إن المغرب العربي ينتهي حيث ينتهي الكسكس ، والكسكس ينتهي شرقاً في الاسكندرية وفي صعيد مصر » .

أما أنا فلا أوافق هذا الرأي لأن الكسكس أصبح عربياً . لقد أكلته في الرياض عند صديق سعودي وفي عمان عند صديق فلسطيني ، وكان ذلك إثر استضافة كانت عفوية دون سابق اعداد . أما الحلوى الشامية فأنت تعرف أنها تصنع في المغرب وبأيد مغربية . كما لا أوافق على الفصل بين ثقافة مغربية وأخرى مشرقية ـ داخل الوطن العربي ـ فما ذكرته من قبل عن « العقد الفريد » ، وكتاب « الأغاني » ، يتكرر اليوم ، فكتب حسن حنفي وغيره رائجة في المغرب وبكثرة ، وأحسب أن كتب الجابري وغيره تلقى رواجاً مماثلاً في المشرق . ولا أعتقد أن هناك من يقول اليوم : « هذه بضاعتنا ردت إلينا » ، وإذا قالها شخص فهو متسرع في حكمه : يحكم على « البضاعة » من الخارج : لم ينظر الى المواد كيف رتبت ، ولا الى المعاني كيف فصلت . . . وعلى كل حال فأنا لم أسمع بأحد من المغاربة قال بـ « القطيعة » بين المشرق والمغرب . أما أنا فقد استعملت هذه الكلمة في معنى ابستيمولوجي خاص وفي سياق خاص لا أحتاج الى شرحه ، فقد سبق أن أطنبت في بيان مضمونه والغرض منه في نفس

المكان الذي استعملت فيه هذا اللفظ أول مرة . وأنت تعلم أن « القطيعة » ، بين مفكر وآخر ينتميان الى نفس الثقافة ، كابن رشد وابن سينا أو كانشتاين ونيوتن أو كماركس وهيجل ، لا تعني الانشطار في الثقافة نفسها . وهذا أنت أعلم الناس به ، فالأساتذة أساتذة للطلبة وحسب .

وأعجبت كثيراً باستهلال مبادرتك الكريمة بالدعوة الى الحوار والتخلي عن منطق « الفرقة الناجية » . وهذه التفاتة أقدرها تقديراً خاصاً ، لأنك لفت الانتباه الى شيء يجهله كثير من الناس وهو شك ابن حزم الأندلسي ـ المغربي في الحديث الذي يروى في هذا الصدد . ومع ذلك فأنا أشعر ان هذه الالتفاتة الى ابن حزم تحتاج الى نوع من « الذيل والتكملة » حتى يتبين القراء الذين لم تتح لهم الفرصة الاطلاع على فكر الأندلسيين والمغاربة أن هناك فعلاً نوعاً من الخصوصية والعقلانية يطبع فكر كثير من هؤلاء . ولا بد من أن أبدأ بنفسي فاعترف أنه لم تتح لي بعد فرصة العثور على فقيه مشرقي شك في حديث « الفرقة الناجية » مثلما فعل ابن حزم الأندلسي ، وبالمقابل حالفني الحظ فاطلعت على نصوص لعلماء أندلسيين ومغاربة طوروا شك ابن حزم وجعلوا منه مبدأ فيه عقلانية وفيه خصوبة . ولا شك أنك ستتفق معي في أننا اليوم أحوج ما نكون الى الارتباط بمثل هذا النوع من الاجتهاد .

ذلك أن حديث « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة ، قيل : ومن هي يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي » حديث كان موضوع نقاش بين علماء الأندلس والمغرب لأنهم رأوا في توظيف المشارقة له ما لا ينسجم مع العقل ولا مع الشرع . وبما ان الحديث مروي بسند صحيح فقد قبلوه وفي الوقت نفسه اجتهدوا في أن يفهموه فهماً عقلانياً : قالوا إنّ حصر الفرق الضالة ، كما يفعل علماء المشرق الذين حرصوا على تعداد الاثنتين والسبعين فرقة « الضالة » وتعيين الفرقة « الناجية » الواحدة ، عمل فيه تحكم وتعسف ، لا يقبله العقل ولا الشرع . أما من الناحية العقلية فـ « البدع » التي هي سبب الضلال لم تنته بعد ، فلا يزال الزمان يأتي ببدع

جديدة ، وبالتالي فلا معنى لحصر الفرق الضالة في فرق بعينها معروفة قد مضت . هذا من جهة ومن جهة أخرى فالرسول ﷺ عندما سألوه عن الفرقة الناجية لم يعينها بالاسم وإنما قال : « ما أنا عليه وأصحابي » ، فهو قد وصف طريق النجاة ولم يعين « الناجي » . هذا فضلاً عما ينطوي عليه التعيين من مخالفة لمقاصد الشرع ، لما ينتج عنه من العداوة والبغضاء بين أفراد الأمة وجماعاتها . هذا في حين أن اعتبار مقاصد الشرع يقتضي « الستر » على المسلمين وعدم الكشف عن قبائحهم . وقد أوصى الشرع بذلك لأن المقصد الأول هو وحدة الأمة ، فكل ما يمس هذه الوحدة فهو يخالف مقاصد الشرع . وفي هذا الاجتهاد حكمة بالغة كما ترى ، وهو اجتهاد الطرطوشي والشاطبي خاصة .

وأكثر من ذلك طرح بعض أئمة الفقه والحديث في الأندلس والمغرب مشكلة الأحاديث التي تروى عن الرسول ﷺ ويتناقض مضمونها مع معطيات الواقع الطبيعي أو التاريخي ، فانتهوا الى نتيجة عقلانية تماماً توافق مقاصد الشرع وتخدمها ، فقالوا بمبدأ أصولي ، بالغ الأهمية في نظري ، عبروا عنه بقولهم : « إنَّ كل أصل علمي يتخذ اماما في العمل فشرطه ان يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح » وبعبارة الامام الشاطبي : « تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه اذا جرى على استقامة ، فإذا لم يجر فغير صحيح » ، ومعنى هذا أن صحة مضمون النص الشرعي ، حديثاً كان أو غيره ، مشروطة بمطابقته لما أجرى الله عليه العادة ، أي ما نسميه اليوم بلغة العلم : قوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع ، وما كان قد أطلق عليه ابن خلدون اسم « طبائع العمران » . على هذا الأساس نفسه فسر ابن خلدون اشتراط الشرع لـ « القرشية » ، في الخلافة (حديث : الأئمة من قريش) . فقال : إنما فعل الشرع ذلك لأن القوة العصبية التي بها قوام الدولة كانت ، زمن الخلفاء الراشدين في قريش ، فهي وحدها التي كانت تستطيع حكم العرب . ولكن عندما ذهبت هذه القوة العصبية من قريش زالت الحكمة من اشتراط الشرع « القرشية » في الخلافة وبذلك لم يعد لها اعتبار . وينتهي

ابن خلدون من مناقشة المسألة الى القول : « وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي » معبراً بصيغة أخرى عن المبدأ السابق نفسه ، المبدأ الذي يربط قوانين الشرع بقوانين الوجود ، من منظور أنها جميعاً من الله . وأنت تعرف شأن هذا المبدأ في الفكر الأوروبي ، فلقد كان المنطلق الذي قامت عليه العقلانية الديكارتية ، عند ديكارت نفسه ، كما عند ليبنتز وسبينوزا وغيرهم . وبما ان تاريخ هذا المبدأ في الفكر الأوروبي يرجع الى توماس الأكويني الذي لا تخفى علاقته بفكر ابن رشد فإنه من المشروع تماماً أن يتساءل الباحث ، من هذه الجهة ، عن علاقة العقلانية الرشدية ، المغربية الأندلسية ، بالعقلانية الأوروبية .

وبعد ، فحديث المغرب والمشرق ذو شجون ، وتداعي المعاني يجر الى الاستطراد . وهذا الحديث ليس معناه الفصل بين المشرق والمغرب ، بل بالعكس إن معناه وغايته ، عندي على الأقل ، هو ربط ثمرات الثقافة العربية الاسلامية بعضها ببعض ، هو جعل آخرها زمناً ، لا ذيلاً لبدايتها ، بل تجاوزا لها وتدشيناً لبداية جديدة تمنح للأولى تاريخاً بأن تجعلها تدخل التاريخ . هذا من ناحية التاريخ . أما من الناحية الجغرافية فالمشرق والمغرب نسبيان ، هناك مشارق وهناك مغارب ، في كل مشرق ومغرب . كما أن هناك في الثقافة الواحدة خصوصيات محلية هي التي تعطيها خصوصيتها التي تميزها عن الثقافات الأجنبية .

2 ـ الأصولية والعصر

اَلْحَرَكَةُ الاسْلاَمِيَّةُ اَلْمُعَاصِرَةُ مَرْحَلَةٌ تَارِيخِيَّةٌ ثَالِثَةٌ

د. حسن حنفي

عزيزي محمد

لفظ الأصولية بالرغم من أصله العربي من الناحية الاشتقاقية إلا أنه ترجمة للفظ أجنبي هو Fundamentalism ويشير به الدارسون الغربيون المحدثون الى النهضة الاسلامية أو الصحوة الاسلامية كما مثلتها أخيراً الحركات والجماعات الاسلامية المعاصرة . في حين أن لفظ « الأصول » لفظ عربي ومصطلح علمي أصيل كما يبدو في « علم الأصول » بشقيه : علم أصول الدين وعلم اصول الفقه . ونقل اللفظ الأجنبي للدلالة به على الحركات الاسلامية المعاصرة وما يتبعه من نقل أحكام الدارسين الغربيين وهي في معظمها أحكام خاطئة ، إذ تجعلها ظاهرة حديثة بعد نظام الخميني في إيران أو تحكم عليها بالتخلف والرجعية والشكلية والعنف وقلب نظم الحكم ، وتود الخلاص منها حتى ينعم العالم الاسلامي بليبراليته وبحداثته وعصريته .

وقرن اللفظ بالعصر في « الأصولية والعصر » إنما يوحي بتعارض أو أقل تقدير بتقابل بين الاثنين . في حين أن الأصولية قد تكون تعبيراً عن ازمات العصر عن طريق السلب ، وأن العصر قد يكون أصولياً على نحو لا شعوري . وبالتالي تكون المسافة بينهما أقل مما نتصور ، وقد يتوحد اللفظان بحيث يشيران الى شيء واحد . فالأصولي هو العصري الذي يدافع عن مصالح الناس ، والعصري هو الأصولي الذي يرى حضور التراث في وعي الجماهير .

والحقيقة أن الحركة الاسلامية المعاصرة إنما تعبر عن بداية مرحلة تاريخية

ثالثة من تاريخ الحضارة الاسلامية . فقد انقضت المرحلة الأولى ، من القرن الأول حتى القرن السابع ، وهي الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي منذ نشأتها وتطورها وبلوغها الذروة في القرن الرابع الهجري ثم بداية الانهيار بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية . ولم تفلح بارقة ابن رشد في القرن السادس في عودة الحياة الى الحضارة الاسلامية من جديد . ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن ليؤرخ للمرحلة الأولى بداية وتطوراً وانهياراً . ثم بدأت المرحلة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجري ، عاشت فيها الحضارة الاسلامية عصر الشروح والملخصات ، تشرح وتهمش ما أبدعت من قبل ، وتدونه حرصاً على الضياع ، فعندما يتوقف العقل تعمل الذاكرة . واستمر الأمر كذلك إبان العصر التركي المملوكي العثماني حتى بداية الحركات الاصلاحية الحديثة في نهاية هذه المرحلة ، ومنذ مائتي عام تضع سؤال : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ ونحن الآن في بداية المرحلة الثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين ، إذ استمر الايقاع باستمرار على هذا النحو السبعمائي ، نستأنف حركة الاصلاح التي ظهرت في آخر المرحلة الثانية لعلنا نلحق بالعصر الذهبي الأول في القرن الرابع الهجري قمة القرون السبعة في المرحلة الأولى .

وقد بدأ الاصلاح بداية قوية على يد الأفغاني : الاسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل . وبالرغم من خروج حركات الاستقلال الوطني من جبة الأفغاني فقد فشلت الثورة العرابية مما دعا محمد عبده الى ترك الثورة والدعوة الى إصلاح ديني تربوي أخلاقي لغوي شرعي على المدى الطويل . فخفتت حدة الاصلاح الى المنتصف . ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا لانهاء الخلافة وإقامة حكم علماني أوروبي غربي صرف ، دفع ذلك الى رد فعل مضاد فنشأت الحركة السلفية تدعو الى التمسك بالأصول عند رشيد رضا فخفتت حدة الاصلاح مرة أخرى الى النصف . ولما بدأت الفورات الوطنية وحركات الاستقلال في مناهضة الاستعمار في الخارج والفساد في الداخل ، وتكوين أحزاب وطنية جماهيرية نشأ الاخوان المسلمون لتحقيق حلم

الأفغاني لتأسيس حزب ثوري جماهيري يحقق برنامج الاصلاح . ثم قامت الثورة الوطنية في مصر في 1952 بقيادة الضباط الأحرار ، ونشأ الصراع على السلطة بين النخبة الثورية الجديدة وبين التنظيم الشعبي الاخواني فحدثت مأساة مارس (آذار) 1954 ، وخسر الاخوان ، وأدخلوا السجون ، ولاقوا أشد ألوان التعذيب ، وتحول سيد قطب من مفكر « العدالة الاجتماعية في الاسلام » و« معركة الاسلام والرأسمالية » و« السلام العالمي والاسلام » الى كاتب « معالم في الطريق » . نشأت الجماعات الاسلامية في ظلمات السجون في التفكير مما حدث للاخوان . فخرجت غاضبة منتقمة ، ترفض الايديولوجيات العلمانية من أساسها ، الليبرالية أو الاشتراكية او القومية او الناصرية أو الماركسية . تريد هدم كل شيء لتبدأ البناء من جديد ، تقويض مجتمع الكفر لاقامة مجتمع الايمان ، إنهاء الجاهلية وبداية الاسلام .

وطالما أن الحركة الاسلامية مهمشة ، لا شرعية ، تعمل تحت الأرض وفي الخفاء ، في تنظيمات سرية ، تترصدها أجهزة الأمن ، مرة تنجح في كشفها ومرة تفشل ، طالما أنها مطاردة متعقبة فإنها ستستشري بل وتلقى تعاطفاً من الجماهير الشعبية التي تعمل هذه التنظيمات بينها خاصة وأن الشعب يدين لها بخلاصه من رموز الثورة المضادة في انفجار أكتوبر (تشرين الأول) 1981 . فهي التي أقدمت على ما كانت تتمناه كل أحزاب المعارضة ، وعبرت عن أماني شعب مصر ، وما زالت تمثل البديل الحي النشط لكل النظم القائمة طالما أن الناصرية الشعبية لم تتبلور بعد .

وما زاد في نشاطها فشل الحركات العلمانية للتحديث سواء الليبرالية بدليل قيام الثورات العربية الحديثة ضدها لوضع نهاية لها ، وضعف القومية العربية بعد أن خفت صوتها ، ونقصتها الزعامة ، وخرجت مصر من قلبها ، وتشتت الأطراف في حروب جانبية فيما بينها أو في حروب طائفية بداخلها أو في أحلاف عسكرية شرقاً أو غرباً خارجها ، ووقعت الماركسية في الاقتتال بين الرفاق وسيلان الدم العربي باسم التصحيح والتحريف ، لم يجد الناس بديلاً إلا سماع نداء الحركة الاسلامية التي تقول عن حق أن الأمة جربت كل شيء ،

وفشلت إلا الاسلام الذي لم تجربه في تاريخها الحديث مع أنها جربته في تاريخها القديم ونجحت فيه . والحقيقة أنها جربته أيضاً في تاريخها الحديث في إسلام شعائري طقوسي شكلي خارجي عقائدي محافظ ، الاسلام فيه وسيلة للسيطرة الاجتماعية وللحفاظ على الوضع القائم ضد التغيير الاجتماعي وحركات المعارضة ، يؤيد الحركات الاسلامية نظرا لما يراه فيها من تأكيد على الشكل دون المضمون ، وعلى الحدود دون الحقوق .

وقد تنوعت الأصولية الاسلامية وتعددت مظاهرها في علاقاتها بالعصر طبقاً لظروف كل قطر وطبيعة نظامه السياسي . وانقسمت الى جناحين : محافظ تقليدي وهو الأغلب ، وتقدمي تحرري وهو الأقل ، يميني بارز ، ويساري خافت ، يؤيد الجناح المحافظ النظم المحافظة ، ويعارضها الجناح التقدمي الذي كثيراً ما يكون مطارداً هارباً خارج البلاد أو عاملاً تحت الأرض . وأحياناً يعارض الجناح المحافظ النظم العلمانية القائمة حتى ولو انتسبت الى القومية العربية أو الاشتراكية أو كانت الحزب الذي قاد الحركة الوطنية ضد الاستعمار وحصل على الاستقلال . وأحياناً يدخل الجناح التقدمي في حلف مع التيارات السياسية التقدمية ، وطنية أو قومية أو ماركسية ، ويكون إحدى فصائل أحزاب المعارضة . وأحياناً يرفض الجناح المحافظ الدخول في جبهة ، ويظل متمسكاً بتطبيق الشريعة ، وقانون العقوبات دون مراعاة الظروف أو حتى فهم روح الشريعة . وأحياناً تبدو حركة واحدة لا تمييز فيها بين جناحين لمقاومة المحتل . فعندما يكون العدو خارجياً تتوحد الحركة الاسلامية ضده لا فرق بين يمينها ويسارها .

ولما كان الجناح المحافظ هو الغالب على الأصولية الاسلامية ، فقد غلبت عليها عدة سمات عامة نتيجة لظروفه التاريخية والمعاصرة . أصبحت الحركة الاسلامية فيه إلهية تبدأ بالدفاع عن حقوق الله أكثر منها إنسانية تدافع عن حقوق الانسان وكأن الله ليس غنياً عن العالمين ، وكأن الدين غاية في ذاته وليس وسيلة لتحقيق مصالح البشر . وهي نصية تبدأ بتطبيق حرفي للنصوص الدينية دون مراعاة لظروف العصر ومقاصد الشريعة وحاجات الناس وكأن

الواقع لم يكن أساساً نشأة النص كما هو معروف في « أسباب النزول » . لذلك غلب عليها الاستنباط أكثر من الاستقراء ، والأصول أكثر من الفروع ، والمبادىء أكثر من الوقائع ، والشعارات أكثر من مضامينها ، والنظريات أكثر من العمليات ، والعقائد أكثر من التشريعات . توحد بين الشريعة وقانون العقوبات ، وتريد ان يقوم الناس بواجباتهم قبل أن يأخذوا حقوقهم . تريد تطبيق الاسلام بجدل الكل أو لا شيء ، وهدم النظم الجاهلية كلها ليبدأ تأسيس المجتمعات الاسلامية من جديد . فلا رتق ولا إصلاح ولا ترميم ولا تعديل ولا تغيير لما هو قائم وكأن الاسلام لم يدع الناس الى الاصلاح وعدم الافساد في الأرض ، ولم يهذب مناسك الحج في الجاهلية دون إلغائها . ويتم ذلك عن طريق النخبة ، جيل قرآني فريد ، طليعة مؤمنة تقود الأغلبية ، وتدعو الناس . ولا ضير أن يبدأ ذلك بتنظيم سري ، وحركة تحت الأرض حتى يظهر الامام فيتم ملء الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . ولا ضير من استعمال العنف ، فالعنف في الله واجب . ولماذا تأخذنا رحمة في دين الله ! وكأن الاسلام لم يدع بالحسنى ولم يطالب بالجدل بالتي هي أحسن ، وكأن الدين ليس النصيحة ، وليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون الاتيان بمنكر أعظم منه ، وكأن الاسلام لم يعلن أنه لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر . وأخيراً لا تقبل الحوار مع العلمانيين ، ولا تدخل في جبهة واحدة معهم حتى ولو كان هناك اتفاق حول الموضوعات في برنامج عمل وطني موحد ، فالاسلام يجبُّ ما قبله ، وكل لا يقبل الأجزاء ، وكأن الاسلام لم يقبل بشريعة التوراة وبتعاليم السيد المسيح وبالتآلف مع أهل الكتاب .

أما الجناح التقدمي ، بصرف النظر عن أسمائه : الاسلام المستنير ، النهضة الاسلامية ، الاسلام التقدمي ، اليسار الاسلامي ، الثورة الاسلامية ، فإنه ما زال محاصراً ، تكفره الأصولية الاسلامية ، وتجعله ماركسية مقنعة وبالتالي فهو نفاق . وتعارضه الحركة العلمانية لأنه يشد البساط من تحت أقدامها ، وتعتبره منافساً خطيراً لأنه يجمع بين الحسنيين ، أهداف الأمة

وثقافتها الوطنية ، الغاية والوسيلة . ومع ذلك تراه ماركسياً الى المنتصف ، تنقصه خطوة كي يصبح ماركسياً كاملاً . أما النظم القائمة فتجعله إخوانياً شيوعياً أو ماركسياً إسلامياً يجمع بين الخطرين معاً ، الاسلام والماركسية ، تنهال عليه أجهزة الأمن عندما تنهال على الاسلاميين والماركسيين على التوالي . والحقيقة ان الجناح التقدمي بصرف النظر عن أسمائه ما زال ضعيفاً في تنظيماته وإن كان قوياً في منطلقاته النظرية وبرامجه العملية . فهو حتى الآن مجموعة من الأقلام الحرة لا يجمعها تنظيم واحد ، وليس له لسان حال إلا في أقل الحالات (المسلم المعاصر ، اليسار الاسلامي . . . لخ) ويمكن التمييز فيه بين يمين اليسار ووسط اليسار ويسار اليسار .

واذا كانت الأصولية الاسلامية تعبر عن بداية السبعمائة سنة الثالثة ، من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين الهجري فإن التحدي أمامنا هو كيفية نقلها من الجناح المحافظ الى الجناح التقدمي . (رصيدها التاريخي المحافظ يمتد الى ألف عام في حين رصيدها التقدمي لا يزيد على أربعمائة عام من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري . فلو استطعنا تقليص رصيدها التاريخي ثلاثمئة عام ، واستطعنا في الوقت نفسه مد جناحنا التقدمي ثلاثمائة عام اخرى أصبح وعينا القومي القومي متعادل الكفتين ، سبعمائة عام من المحافظة ، وسبعمائة عام من التقدم . حينئذ فقط نستطيع ان ننهض من جديد بجناحين متساويين في القوة . وطالما كان الجناح المحافظ أقوى فسنتجه يميناً ولن تنفع حينئذ خفقات من غير الجناح اليساري المتقطعة ، وطالما لم يقم وعينا السياسي على وعي تاريخي فسيظل وعياً فارغاً من غير مضمون .

ضَرُورَةُ ٱلْبَحْثِ عَنْ « نِقَطِ الالْتِقَاءِ » لِمُوَاجَهَةِ ٱلْمَصِيرِ ٱلْمُشْتَرَكِ

د. محمد عابد الجابري

عزيزي حسن

وهذا موضوع يطرح قضية « ساخنة » ، والكلام فيه ، مثل الكلام في جميع القضايا التي من هذا النوع ، لا يسمعه الناس عادة كما يلقى إليهم بل يحاولون منذ اللحظة الأولى « الكشف » عما وراءه ، وإذا كان مكتوباً تركوا السطور وانهمكوا في « قراءة » ما بين السطور . وبعبارة أخرى فالكلام في القضايا « الساخنة » كلام متهم منذ البداية ، كلام يقرأ بتأويل ويسمع بتأويل .

لماذا ؟

لأن القضايا « الساخنة » هي القضايا التي يختصم الناس حولها ، إذ كل متكلم فيها ينتظر منه أن يكون إما « مع » وإما « ضد » ، ولذلك يهتم الناس أولاً وقبل كل شيء بالتعرف على موقع الكاتب أو المتكلم أكثر مما يهتمون بمعرفة رأيه . كل ما يهم الناس هو أن يعرفوا هل المتكلم يقع في صفهم أم في صف الخصم . وقد يكون هناك « متفرجون » ، لا هم في هذا الصف ولا هم في ذلك ، وإنما يهمهم أن يكتشفوا أين يقع هذا وأين يقع ذاك ، وكيف « يتحايل » هذا وكيف « يصطاد » ذاك .

أقول هذا لأني أعرف أن كثيراً من الذين سيطلعون على هذا البحث سيتساءلون عما سيكون عليه موقف كاتب هذه السطور من هذه القضية « الساخنة » ، خصوصاً والذي بادر الى الكتابة فيها شخص معروف بدعوته

الى إنشاء « يسار إسلامي » . وبما أني أعرف بالممارسة ان جل القراء يبدأون « مجتهدين » ، فأنا لا أستبعد أن يكون من بينهم من حقق « السبق الصحفي » لنفسه حينما ظهرت الحلقة الأولى من هذا الحوار فاستنتج بـ « اجتهاده » أنه حوار غير « بريء » بل هو وسيلة للتبشير بتيار جديد يتزعمه المتحاوران ، أو أن كاتب هذه السطور قد « انضم » أخيراً الى دعوة زميله وصديقه ، داعية « اليسار الاسلامي » . وقد يكون هناك من الناس من يهمه أولاً وقبل كل شيء أن يعرف ما سيكون عليه موقفي من « الأصولية الاسلامية » ، فقد سمعت غير واحد من الأصدقاء يقول : « إن الناس قد التبس عليهم موقعك ، فأنت تتكلم في كُلِّ اتجاه ومن داخل كل تيار وتظهر عدم التحزب لهذه الجهة أو تلك . . . » .

والحقيقة أني أدرك هذا جيداً وأعتبر أسئلة الناس ، الأصدقاء منهم وغيرهم ، أسئلة مشروعة ، ولكنني مع ذلك أحس في قرارة نفسي أن المسألة هي أكبر كثيراً من مجرد الاعلان عن « موقف » يساعد الناس على إرضاء رغبتهم في التصنيف . . . بل أكبر كثيراً حتى من الاختيار الذي يريده المرء لنفسه . ذلك لأن القضية كما أفهمها وكما أقدرها هي قضية حاضر ومستقبل أمة بأكملها وليس قضية فرد أو تيار أو صنف من الناس . أنا أؤمن بأن التيارات الموجودة اليوم ومنذ قرن او يزيد في ساحة العربية ، والتي تصنف عادة الى سلفية وليبرالية وقومية وماركسية ، هي تيارات تجد ما يبررها في الواقع العربي وبالتالي فهي جميعاً تمتلك شرعية الوجود بهذا القدر أو ذاك .

والقضية الأساسية بالنسبة الي ليست الدفاع عن هذا التيار أو ذاك ولا إعلان الولاء لهذه الجهة أو تلك . . . كلا ، إن قضيتي الأساسية ، وأعتقد أنها قضية كل مثقف عربي في الظرف الراهن ، هي البحث عن « نقط الالتقاء » التي تجعل في الامكان وقوف الجميع في « كتلة تاريخية » واحدة لمواجهة المصير المشترك : مصير الأمة العربية ومصير الأمة الاسلامية ومصير الأمم المستضعفة أيا كان دينها وقوميتها . ذلك لأن القضية التي ستكون قضية الغد ليست ان

تكون ماركسياً أو سلفياً أو ليبرالياً . . . بل هي أكبر من ذلك وأعظم . إن الاختلاف الايديولوجي شيء مشروع ويفرضه الواقع والمصالح ويجب ان يحميه القانون ، ولكن عندما تكون القضية المطروحة قضية وطنية قومية مثل النهضة والتنمية والعقلانية والديمقراطية والأمن الغذائي . . . الخ . فلا بد من حد أدنى من العمل المشترك ، إذ ليس في القوى الاجتماعية المتصارعة ايديولوجياً ، في العالم العربي ، قوة واحدة تستطيع بمفردها انجاز تلك المهام . هذا جانب ، وهنا جانب آخر وهو ان « الكبار » اليوم قد اتفقوا على « نزع » السلاح ومن السذاجة الاعتقاد بأن المقصود هو فقط « إزالة الصواريخ » أو التقليل من عدد هذا السلاح المادي أو ذاك . بل إن الأمر يعني ايضاً نزع السلاح الايديولوجي بينهم ، وقد تم فعلاً قطع خطوات في هذا المجال . ويكفي للمرء أن يلاحظ اختفاء عبارات مثل « الخطر الأحمر » و« مقاومة الشيوعية » ، من قاموس الغرب ، وأوروبا وأمريكا ، واختفاء عبارات اخرى مثل « الصراع ضد الامبريالية » و« الاستغلال الرأسمالي » وما أشبههما من قاموس الاتحاد السوفياتي ، قاموس البيريسترويكا .

إن هذا يعني أن عالم الغد سيختلف عن عالم الأمس ، من حيث إنه سيشهد تعاون « الكبار » بدل تنازعهم وتصارعهم ، ومن دون شك فإن ذلك سيكون على حساب « الصغار » و« الضعفاء » . وإذن فالقضية المطروحة علينا ، نحن العرب والمسلمين وشعوب العالم الثالث ، هي البحث عن سبيل الى المناعة والقوة والمنعة ، وليس هناك سوى سبيل واحد هو الاتحاد ، و« الاتحاد قوة » . وإذن فـ « الكتلة التاريخية » مطروحة اليوم كضرورة حياتية على صعيد القطر الواحد وعلى صعيد الأمة الواحدة وعلى صعيد شعوب العالم الثالث كله .

وفيما يخص الصعيد العربي يبدو لي أن دور المثقف اليوم هو البحث عن سبيل لقيام كتلة تاريخية بين القوى الاجتماعية الحية والتيارات الايديولوجية التي تنشد التقدم والتغيير في اتجاه تعزيز الكيان العربي وتوفير القوة والمناعة له .

لقـد عمد « الكبار » الى « نزع السلاح » وبهدف التعـاون من اجـل « إنقـاذ البشرية » ، كما يقولون ، من حرب نووية مدمرة ، وهذا جميل ، ولكن جميل ايضاً بل وضروري ، أن تقوم التيارات الايديولوجية في الساحة العربيـة بنوع من «نزع السلاح»، أو تعليقـه على الأقـل بهدف العمـل من اجل بنـاء الغد المشترك الذي يفرضه علينا مشتركاً كبار عالم اليوم . ولا يعني «نزع السلاح» في الميدان الايديولوجي التخلي عن الأهداف ولا التنكر للمبادىء والأصول . إنه يعني فقط تجميـد الصراعـات الداخليـة ـ إيقاف الحـرب الأهليـة ـ من أجـل مواجهة الصراع الأساسي ، الصراع من أجل البقـاء ، في عالم لن يكـون فيه مكان للضعفاء .

هـل يشكل هـذا الكلام خـروجاً عن المـوضوع ؟ لا أعتقـد أنّك أخي حسن ، تدعو الى تيار تسميه « اليسـار الاسلامي » ، وتقـدمه كبـديل ، ومن حقك ذلك . أمـا أنا فلست مقتنعـاً لا بالـدخول فيـه ولا بالخـروج منه ، لا بالدفاع عنه ولا بالاعتراض عليه . القضية عندي غير ، وقد شرحتها .

□□□

تبقى بعـد هذا مـلاحظات جـانبيـة . من ذلـك أنني أعتقـد أن كلمـة « أصـولية » ليست تـرجمة لـ Fundamentalisme بـل لربمـا كان العكس هـو الصحيـح . أقصد أن الكلمـة الأجنبية هي التي صيغت للتعبـير عن الحركـة السلفية ، سلفية الأفغاني وعبده . وبما أن اللغات الأوروبية لا تتوافر على مقابل لكلمة « السلف » و« السلفية » المشتقة منها ، أعني المقابل الذي يؤدي كامـل حمولة اللفظ العربي ، فلقد كان الأوروبيون يترجمون مضمونها ، أعني مضمون حركة الأفغـاني وعبده بكلمـات مثل Traditionalisme التي تفيـد النزعـة الى التقليد أو بـ Nationalisme Islamique التي تفيد معنى الدعوة الى أمة إسلامية واحدة . وبما أن هذه المصطلحات لا تفي بالغرض فقد اقترح أنور عبد الملك سنة 1965 في كتابه « مختارات من الأدب العربي المعاصر » (بالفرنسيـة) لفظ

Fondamentalisme ترجمة لمضمون حركـة الأفغاني وعبـده . وقد لقيت هـذه الكلمة قبولاً في الغرب . ثم جاء المترجمون العرب ، والكثير منهم في حاجة الى هداية ، فترجموا تلك اللفظة بكلمة « أصولية » ، وكان الأولى أن يعودوا بها الى أصلهـا العربي ويقـولوا « سلفيـة » . وإذن فهي « بضاعتنـا ردت إلينا » بلفظ أجنبي . وهناك حالات مماثلة كثيرة .

الملاحظة الثانية تتعلق بتحقيبك « السباعي » لتـاريخ الاسـلام : سبعة قرون من التقدم ، ثم سبعة من الانحطاط ثم سبعة من التقدم ، واعذرني إذا كان عقلي يتساءل وماذا سيكون في السبعة الموالية ؟ كانت الاسماعيلية قد بنت نظريتها في الامامة على تحقيب سباعي ممـاثل ، فجعلت الامـام السابـع ، في الدورة الأخيرة هـو « صاحب البـطشة الكبـرى » الذي سيمـلأ الأرض عدلاً لتقوم القيامة بعدئذ .

أنا أفهم تماما أنك لم تقصد من التحقيب السباعي سوى شيء واحد هو التبشير بالخير وبعث الأمل والحث على العمل . وهـذا شيء نبيل مـا في ذلك شك ، غير أني اعتقد أنه من الممكن أن نفعل الشيء نفسه بدون هذا النوع من التحقيب السباعي أو الرباعي أو العشاري الخ . فالزمان ، زماننا الأرضي ، هو « عبارة عن مدة يعدها دوران الفلك » ، كما قال القدماء . ولكن بما أننا لم نعد نؤمن اليوم مثلهم بتأثير حـركة الفلك وحـركة النجـوم في مصائـر الأفراد والشعوب ـ على الرغم من وجود منجمين « مرموقين » في أوروبا وأمريكا ـ فإنه لا داعي ولا مبرر لتحقيبات من هذا النوع .

وأخيراً وليس آخراً ليس لدي ما أقوله حول ما ذكرته في موضوع تاريخ « الأصولية » ـ وأنا أقول السلفية ـ في مصر منذ الأفغاني الى اليوم ، فأهل مكة أدرى بشعابها . وبما أنني أتكلم من المغرب فأسمح لي أن أقول إنّ المسار الذي عرفته في المشرق ، وأن « المشاكل » التي اصطدمت بها السلفية والحداثة هناك لم يعشها المغرب بنفس الشكل ولا بنفس الحدة . وهذا موضوع سبق أن تحدثت عنه ، وقد تتاح لي فرصة العودة إليه في مناسبة أخرى .

3 ـ العلمانية والاسلام

آلاسْلَامُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى عِلْمَانِيَّةٍ غَرْبِيَّةٍ

د. حسن حنفي

عزيزي محمد

العلمانيـة لفظ معـرب وليس لفـظاً عـربيـاً أصيـلاً ، نقـلا عن لفظ Secularism من اللفظ الـلاتيني Saeculum الـذي يعني العصر . فهــو لفظ ينتمي الى الحضـارة الغربيـة وبالتـالي يلزم شرحـه لافهامـه للنـاس من دعـاة العلمانية ، وفي الوقت نفسه يلقى أشـد معارضـة من أنصار الأصـالة الـذين يرفضون الوافد جملة وتفصيلا .

وهو يعني في الغرب الفصل بين الكنيسة والدولة ، بين السلطة الـدينية والسلطة السياسية . وقد كان ذلك هو الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوروبية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة ، ونشأ الصراع بين البابوات في روما وبين الأبـاطرة والملوك في الـدول الأوروبية . كـان النصر للبابـوات أولاً ثم أصبح النصر للملوك ثـانياً منـذ الثورة الفـرنسية « اشنقـوا آخـر ملك بـأمعـاء آخـر قسيس » . كان الحل هـو الفصل بـين السلطتين ، الكنيسـة لشؤون الدين ، والـدولة لشؤون الـدنيا ، وبـالتالي العـودة الى قول المسيـح « اعط مـا لقيصر لقيصر ، ومـا لله لله » . فما تم في العصر الحـديث من الفصل بـين السلطتين الروحية والزمنية هو عود الى روح المسيحية الأولى .

وفي الحضارة الغربية أصبحت العلمانية جزءاً من الحياة اليومية ، وقامت عليها الدساتير الأوروبية ، فلا دين رسمياً للدولة ، ولا دين لـرئيس الدولـة كأحد شروط الرئاسة ، ولا قانون كنسياً ينظم العلاقة بين الأفراد مثل قانـون

الأحوال الشخصية أو القانون الجنائي ، ولا تعليم دينياً في المدارس ، ولا دعوات دينية في اجهزة الاعلام .

ومع ذلك ، وبعد انتصار الملوك على البابوات تم استخدام الكنيسة لتحقيق مصالح الدولة . فكانت الكنيسة مقدمة للاستعمار وتالية له . وارتبط الاستعمار بالتبشير ، والتبشير بالاستعمار . يتم استئناس الشعوب اللاأوروبية أولاً عن طريق تحويلهم من الديانات الوطنية المحلية الى المسيحية الغربية وبالتالي زرع الولاء للغرب بعد نزعه عن الأوطان ، ويتحول الايمان بالدين الغربي إلى ولاء للغرب السياسي . كما أيد الاستعمار أيضاً حركات التبشير بالعون المادي والعسكري نظراً لأن التبشير ممهد له ، ولاتفاق المصالح بينهما . وقد أدى ذلك فيما بعد الى نشوء الكنائس الوطنية من أجل دين وطني دفاعاً عن الاستقلال الوطني للشعوب كما هو الحال في الكنيسة السوداء في الولايات المتحدة الامريكية (مارتن لوثر كنغ) وفي جنوب افريقيا (الأسقف توتو) .

وهذا الموضوع لا شأن لنا به من حيث هو تاريخ أوروبي صرف . ولكن لما انتشرت مفاهيم الثقافة الغربية بيننا وأصبحنا نفهم أنفسنا ، ونعبر عن أمانينا ، وندافع عن حقوقنا بهذه المفاهيم مثل العلمانية والليبرالية بعد أن انتشرت وذاعت بيننا ، وكانت أحد أسباب التقدم في الغرب ، ولما كان التقدم واحداً ، والشعوب واحداً ، وقانون التاريخ واحد فلا ريب أن الدفاع عنها والتمسك بها والدعوة إليها يحقق التقدم في مجتمعاتنا دون ما مراعاة لخصوصيات الشعوب ولمراحل التاريخ المتباينة التي تمر بها المجتمعات ، وعدم وجود نمط واحد للتقدم . والحقيقة أن ذلك عجز منا عن إبداع طرق جديدة للتقدم من وحي الواقع وإمكانيات الفكر وخبرات الشعوب وثقلها التاريخي .

قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ، ويعقوب صروف ، وفرح أنطون ، ونقولا حداد ، وسلامة موسى ، وولي الدين يكن ، ولويس عوض وغيرهم يدعون الى العلمانية بهذا المعنى الغربي ، فصل الدين عن الدولة ، والدين لله والوطن للجميع . والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى ،

وغالبيتهم من نصارى الشام ، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب ، ولا ينتسبون الى الاسلام ديناً أو حضارة ، وتربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير . فكان الأسهل في دعوتهم الصادقة للتقدم والنهوض بالبلاد أخذ النمط الغربي الذي عرفوه ودعوا إليه ورأوه ماثلاً في تقدم الغرب الفعلي .

وتبعهم في ذلك أيضاً بعض المسلمين مثل قاسم أمين في دعوته الى « تحرير المرأة » و« المرأة الجديدة » ، وعلي عبد الرزاق في « الاسلام وأصول الحكم » ، وخالد محمد خالد في بداياته الأولى ، « من هنا نعلم » وباقي مؤلفاته الأخرى قبل ان يتحول في الثمانينات الى التوحيد بين السلطتين من جديد في « الدين والدولة » ، واسماعيل مظهر في دعوته الى الداروينية قبل أن ينقلب في الستينات الى « الاسلام أبداً » ، وزكي نجيب محمود قبل ان يتحول في السبعينات منذ « تجديد الفكر العربي » ولو أن الفكر العلمي الغربي ما زال هو مقياس التجديد ، وفؤاد زكريا ، ومعظم الماركسيين التقليديين آخذين بنصف عبارة ماركس الأولى « الدين أفيون الشعب » وتاركين النصف الآخر و« صرخة المضطهدين » .

وقد أدى ذلك بالحركات الاسلامية الى رفض العلمانية عن حق ، وربطها بالتغريب بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير ، والتمسك بالاسلام الذي يربط بين الدين والدنيا . ورفعت شعار « الحاكمية » طبقاً لآية ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ الذين يرفضون متطلبات الايمان ، والفاسقون الذي يقبلون الايمان نظراً ويرفضونه عملاً ، والخاسرون الذين لا يعرفون مصالح دنياهم .

فالخطأ الأول ، نقل العلمانية الغربية ، أحدث رد فعل خاطىء ثان ، وهو الحاكمية . ومجموع الخطأين لا يكون صواباً . والتحدي لنا هو كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني ، ما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم ، وفي الوقت نفسه كيف نستطيع أن نحقق مطالب الفريق الثاني ، وهو تطبيق الشريعة الاسلامية ، منعاً للازدواجية بين الدنيا والدين ، بين العمل

والايمان ، بين الشريعة والعقيدة ؟

وهذا أمر ميسور ، فالشريعة الاسلامية شريعة وضعية ، تقوم على تحقيق المصالح العامة ، وهي مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون ، وضع الشريعة ابتداء ، الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات . والضروريات خمس : المحافظة على الدين ، والحياة ، والعقل ، والعرض ، والمال ، وهي مقومات الحياة . الدين وهو الحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر ، والحياة الانسانية كقيمة في ذاتها ، والعقل الذي بدونه لا يكون تكليف ولا حساب ، والعرض الذي بدونه لا يكون للانسان كرامة ، والمال الذي يقيم أود الحياة ويضمن بقاءها واستمرارها . هذه الضرورات الخمس هي ما يدافع عنه العلمانيون إلا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية وليس من الشريعة الاسلامية ، من الآخر وليس من الأنا ، تقليداً وليس إبداعاً . وما يخشى منه العلمانيون من شدة قانون العقوبات ، الحدود ، وهو ما يدافع عنه الاسلاميون كرد فعل على استنكار العلمانيين هو في الحقيقة وهم ناتج عن شق الصف الوطني ، والحرب بين الاخوة الأعداء نتيجة لما ترسب في وعينا القومي من تكفير الفرق جميعاً إلا واحدة ، فالأحكام الشرعية نوعان : أحكام الوضع وأحكام التكليف . الأولى هي الأفعال من حيث بنيتها ونسيجها في الواقع . فلكل فعل سبب ، ولا يتحقق إلا بشرط ، وقد يعوقه مانع ، وقد يأتي في صورة مثالية كما ينبغي أن يكون او في صورة واقعية لما يمكن ان يتحقق منه ، وقد يتم عن صدق ونية أو عن مظهر وشكل وتحايل ، فحد السرقة لا يطبق إلا اذا كان السبب واضحاً وهو التعدي على حقوق الغير وليس اقامة الأود ، وإلا اذا كان شرط الفعل متحققاً وهو البلوغ والتكليف والكفاية . ولا يطبق إذا كان هناك مانع يعوقه مثل الجوع أو التفاوت في الرزق بلا سبب من عمل أو جهد . وقد يأتي الانسان ما يستطيع من الفعل طبقاً للمقدرة والأهلية فلا تكليف بما لا يطاق ، ولا ضرر ولا ضرار ، ويأتي عن صدق ونية لا عن مظاهر خارجية ، نفاقاً وظهوراً وادعاء لنيل شهرة أو منصب .

أما تضييق الشريعة الخناق على الناس الذي يضيق به العلمانيون ذرعاً

فإنه أيضاً شعور ينشأ لديهم نتيجة لسوء فهم روح الشريعة وكأنها أتت للمنع والزجر والتحريم وليس لاشباع الرغبات وقضاء الحاجات وإطلاق طاقات الانسان وإحساسه بالطبيعة . فالأحكام الشرعية الخمسة : الواجب ، والمندوب ، والمحرم ، والمكروه ، والمباح إنما تعبر عن مستويات الفعل الانساني الطبيعي . فالواجب هو ما يفعله الانسان بطبيعته عن ضرورة داخلية مثل الاتيان بالأفعال في أوقاتها ، والمحرم هو ما يكف الانسان عن فعله عن طبيعة أيضاً وبناء على ضرورة داخلية كذلك مثل العدوان على الحرمات . والمندوب هو ما يفعله الانسان طواعية واختياراً إذا ما أراد وكان قادراً . والمكروه هو ما يمتنع الانسان عن فعله أيضاً طواعية واختياراً بغية الكمال الخلقي . أما المباح فهو الفعل الطبيعي الخارج عن نطاق الأحكام الصورية ، هو الفعل التلقائي الذي يعبر عن ميل الانسان الطبيعي الى الخير ، فعل البراءة والطفولة . فالأحكام الشرعية الخمسة على هذا النحو وبهذا الفهم الطبيعي إنما تصف أفعال الانسان الطبيعية كما يبغي العلمانيون خارج دائرة الحلال والحرام الصوريين المفروضين من الخارج .

لقد أعطت الشريعة المبادىء العامة ، واستنبط الفقه منها . المبادىء العامة ثابتة وهي الحفاظ على مقاصد الشريعة أما الفقه فمتغير بتغير الحاجات والمصالح . وإذا كان القدماء قد استنبطوا فقها استجابة لظروفهم فإن باستطاعتنا إبداع فقه تلبية لحاجاتنا ، وطبقاً لظروفنا ، وتحقيقاً لمصالحنا المتغيرة جيلاً عن جيل ، ولم الخوف من التشريع والجرأة فيه ؟ هم رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم .

الاسلام دين علماني في جوهره ، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية . إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الاسلام الى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم . فالعيب فينا وليس في غيرنا ، وفي تقليدنا للغير وليس في إبداعنا الذاتي .

الاسْلاَمُ لَيْسَ كَنِيسَةً كَيْ نَفْصِلَهُ عَنْ الدَّوْلَةِ

د. محمد عابد الجابري

عزيزي حسن

مرة أخرى تتاح لي فرصة إبداء الرأي في موضوع من أكثر الموضوعات مدعاة للبس في الفكر العربي الحديث والمعاصر . لقد سبق لي أن كتبت في السلسلة التي أنشرها شهرياً في ركن « آفاق » من هذه المجلة حلقة بعنوان « بدل العلمانية : الديمقراطية والعقلانية » (اليوم السابع عدد 224 تاريخ 22 ـ 8 ـ 1988) ، وكنت أشرت الى أن شعار « العلمانية » رفع أول ما رفع ، في لبنان ، ربما في منتصف القرن الماضي ، وذلك من أجل التعبير عن مطلب الاستقلال عن الخلافة العثمانية ، أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الأقليات . . . وقد خلصت في نهاية المقالة الى النتيجة التالية . قلت : « مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة ، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات : إن الحاجة الى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة الى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً ، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية . . . وفي رأيي انه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية . فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي : الديمقراطية تعني حفظ الحقوق ، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات ، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية ، وليس عن الهوى والتعصب

وتقلبات المزاج » . ثم أضفت قائلاً : « إنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان ، بصورة من الصور ، استبعاد الاسلام . كلا ، إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول انه اذا كان العرب هم « مادة الاسلام » حقاً ، فإن الاسلام هو روح العرب . ومن هنا ضرورة اعتبار الاسلام مقوماً أساسياً للوجود العربي : الاسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين ، والاسلام الحضاري بالنسبة للغرب جميعاً ، مسلمين وغير مسلمين » .

ذلك هو مجمل ما كنت قررته في المقالة المشار إليها ، وإنما اضطررت الى التذكير به هنا لأن الخطاب كان موجهاً هناك ، الى المنادين بـ « العلمانية » من العرب المعاصرين ، مفكرين قوميين أو ليبراليين أو ماركسيين . أما هنا ، وفي هذه الحلقة من هذا الحوار ، فالخطاب موجه أساساً الى المناهضين لـ « العلمانية » من سلفيين وغيرهم . ولكل مقام مقال . ولذلك سيكون مُنْطَلَقِي هو الفكرة التي عبرت عنها ـ أخي حسن ـ في مستهل الفقرة الأخيرة من مقالتك حيث كتبت تقول : « الاسلام دين علماني في جوهره ، ومن ثمة لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية » . وهنا أجدني مضطراً الى القول : إنه وإن كنت متفقاً معك فيما يخيل إلي أنك تريد أن تقوله فإني أرى أن الكيفية التي عبرت بها عنه غير مناسبة . إن عبارة « الاسلام دين علماني » ، التي استعملتها لا تختلف في نظري عن عبارات أخرى مثل « الاسلام دين اشتراكي » أو « الاسلام دين رأسمالي » أو « الاسلام دين ليبرالي » الخ . . إن هذه العبارات ومثيلاتها لا تحل المشكل ولا تدفع الى التفاهم .

وفي نظري فإن المشكل الجوهري هو « شكل الدولة » ، وأعتقد أنه من الواجب التعامل مع هذا المشكل في وضوحه وبساطته وباللغة التي تخرج به عن نطاقه . وفيما يلي مجمل لوجهة نظري في الموضوع :

1 ـ أنا أرى أن الاسلام دنيا ودين ، وأنه قد أقام دولة منذ زمن الرسول (ﷺ) وأن هذه الدولة توطدت أركانها زمن أبي بكر وعمر . وإذن فالقول

بأن الاسلام دين لا دولة هو في نظري قول يتجاهل التاريخ .

2 ـ أنا مقتنع تماماً بأن الاسلام ، الذي هو دين ودولة في آن واحد ، لم يحدد لا بنص قرآني ولا بحديث نبوي الشكل الذي يجب ان تكون عليه الدولة فيه وإنما ترك المسألة لاجتهاد المسلمين ، فهي من جنس الأمور التي يصدق عليها قول الرسول عليه السلام « أنتم أدرى بشؤون دنياكم » يدل على ذلك اختلاف الصحابة في سقيفة بني ساعدة إذ تناقشوا طويلاً لينتهوا أخيراً الى اختيار أبي بكر ، ويدل عليه أيضاً اختلاف الخلفاء الراشدين في طريقة تعيين كل منهم لمن يخلفه ، فأبو بكر استشار الصحابة وعين برضاهم عمر بن الخطاب ، وهذا ترك الأمر بين « أهل الشورى » ، وهم ستة من كبار الصحابة الذين كانوا يمثلون اتجاهات الرأي العام يومئذ ، وقد تناقشوا طويلاً ثم انتهوا الى تعيين عثمان . واختلف الصحابة أكثر زمن الفتنة والثورة على هذا الأخير ، واختلفوا بعد مقتله وقامت حرب الجمل وحرب صفين حول هذه المسألة مسألة الامامة . فهي مسألة خلافية .

3 ـ وبعد حرب صفين ، بين علي ومعاوية ، ظهرت آراء ونظريات في الكيفية التي يجب أن يكون عليها الحكم في الاسلام : الشيعة تقول بحصر الخلافة في ذرية علي . . . والخوارج جعلوها ، أولاً ، حقا لكل عربي حر ، ثم عندما انضم اليهم فريق من الموالي جعلوها من حق كل مسلم عادل . أما معاوية فقد أقام «دولة السياسة» وقد بايعه كبار الصحابة بمن فيهم الحسن والحسين وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فضلاً عن الأغلبية الساحقة من المسلمين .

4 ـ المسلمون مجمعون على أن الخلافة دامت ثلاثين سنة ثم انقلبت الى « ملك عضوض » بتعبير بعضهم أو « ملك سياسي » بتعبير آخرين . وجميع أهل السنة متفقون على أن هذا التحول من « الخلافة النبوية » الى الملك السياسي لم يكن في الامكان رده ، ومنهم من رأى في حدوثه أمرا يقتضيه التطور وتقتضيه « طبيعة العمران البشري » حسب تعبير ابن خلدون . والفرق بين

دولة الخلافة النبوية ، زمن الراشدين ، و« دولة السياسة » التي قامت بعدها منذ معاوية يشرحه أبو بكر ابن العربي الفقيه المالكي الأشعري الأندلسي كما يلي ، وهو يمثل « وجهة نظر المغرب » في الموضوع قال « كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الاسلام هم العلماء ، والرعية هم الجند فاضطرد النظام ، وكان العوام القواد فريقاً والأمراء آخر ، ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر ، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر ، فتعارضت الأمور . . . » .

وهذا في نظري وصف دقيق وواقعي لما حدث . وإذا شئنا التعبير عنه بعبارات أبسط وأوضح أمكن القول : إن الدولة زمن النبي والخلفاء كانت دولة فتوحات : في قمتها قادة عسكريون هم في الوقت نفسه رجال الدين ، رجال الدعوة ، أما في قاعدتها فكانت الرعية كلها جنداً ، لقد جندت القبائل العربية كلها للفتح . لم يكن هناك إذن فصل بين شيء يمكن تسميته بـ « المجتمع السياسي » ، أعني اجهزة الدولة باختلاف أنواعها ، وبين شيء اسمه « المجتمع المدني » العلماء والأحزاب والتنظيمات الاجتماعية وعامة الناس . أما زمن معاوية فقد انقلبت دولة الفتوحات هذه الى دولة « الملك السياسي » : دولة انفصل فيها الأمراء عن العلماء والجند عن الرعية ، فبرز « مجتمع سياسي » مكون أساساً من الأمراء والجند ، و« مجتمع مدني » مكون أساساً من العلماء والرعية . ولم يكن من الممكن ـ من وجهة نظري ـ أن يستمر الوضع كما كان عليه الأمر من قبل لأن ذلك كان يقتضي ان يلتحق جميع « العلماء » وقد كثر عددهم ، بالأمراء ليشكلوا معهم قيادة واحدة كما كان الحال زمن النبي والراشدين ، كما كان يقتضي ان يلتحق جميع المسلمين ، عرباً وغير عرب ، وفي جميع الأصقاع ، بصف الجند المقاتلين الفاتحين . لقد كثر العلماء من قراء ومحدثين ومفسرين وفقهاء ولغويين . . . الخ فكان لا بد أن ينفصلوا عن الأمراء ، كما كثر عدد المسلمين ، شرقاً وغرباً ، فكان لا بد ان يكون منهم عدد قليل من الجند وعدد كثير هم الرعية التي تعمل من اجل المجتمع كله في الحرف والمهن من زراعة وصناعة الخ . إن انفصال العلماء عن الأمراء والرعية عن

الجند كان امراً محتوماً .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه بالنظر الى هذا التطور الذي حصل لم يكن في إمكان معاوية ـ حتى ولو أراد ذلك ـ أن يسير في الناس بسيرة أبي بكر وعمر وعثمان ، لأن هؤلاء كانوا قادة لمجتمع العلماء / الأمراء والجند/الرعية ، أما معاوية ، ومن جاء بعده سواء في العصر الأموي أو في العصور التالية له ، فقد كانْ على رأس مجتمع يتألف من أمراء وجند ، ومن علماء ورعية . وقد عبر معاوية عما يشبه هذا في خطبة القاها في أهل المدينة عندما زارها أول مرة بعد انتصاره اذ قال لهم لقد أردت ان احمل نفسي على سيرة أبي بكر وعمر وعثمان فنفرت من ذلك « نفارا شديداً » ثم أضاف قائلاً : « فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة : مؤاكلة حسنة ومشاربة جميلة ، فإن لم تجدوني خيركم فأنا خير لكم ولاية » . ومعاوية ، كما هو معروف ، صحابي وكان من كتاب الوحي للرسول (ﷺ) كما كان عاملاً على الشام زمن عمر وعثمان ، والذين خاطبهم معاوية في المدينة واستمعوا الى كلامه كانوا من الصحابة والتابعين ، وقد أقروه جميعاً على ما قال لأنهم لم يروا فيه ما يخالف الدين . قال لهم إني سأسير فيكم على أساس المصلحة والمنفعة ، ولا أستطيع ان أسير فيكم بسيرة أبي بكر وعمر ، فقبلوا منه ذلك واجمع المسلمون ، إلا الخوارج وكانوا أقلية ، على صحة ولايته فقد بايعوه بما في ذلك الحسن والحسين ، وسمي ذلك العام « عام الجماعة » كما هو معروف .

هذا واقع تاريخي ، هو جزء من الاسلام لأنه واقع أقره المسلمون بمن فيهم كبار الصحابة . وبما أنه ليست هناك نصوص شرعية ، من قرآن أو حديث ، تحدد شكل الحكم وأسلوبه وكيفيته واجهزته الخ . . . فإن ما يبقى بأيدي المسلمين هو تاريخهم ، هو التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية ، وهي تجربة مديدة وغنية عرفت الخلفاء الراشدين كما عرفت معاوية وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد والمأمون وغيرهم مشرقاً ومغرباً . وسيظل حكم الخلفاء الراشدين مثلاً أعلى للحكم في الاسلام ، ولا اعتقد أنه بالامكان إعادة

تحقيقه من جديد كما كان ، لأن من جملة شروط وجوده قيام « دولة الفتح » يكون فيها الأمراء والعلماء فريقا واحدا والجند والرعية فريقا واحدا ، وهذا شيء مستبعد على الأقل على المدى المنظور . لم يعد ممكناً ، على المدى المنظور ، إلا شيء واحد هو اقامة الدولة على أساس المصلحة والمنفعة ، ولكن لا على الطريق التي سلكها معاوية الذي اعتمد في حكمه على قبيلته ومن تحالف معها ، بل على الطريقة التي يقتضيها عصرنا ، الطريقة التي تهدف الى اشراك الأمة كلها في اختيار الحكام ومراقبتهم وفق قواعد ونظم قانونية ودستورية .

إن شكل الدولة في الاسلام ليس من الأمور التي شرع لها الاسلام . إنها من الأمور التي تركها لاجتهاد المسلمين يتصرفون فيها حسب ما تمليه المنفعة والمصلحة وحسب مقاييس كل عصر ، وإذن فالقول إن « الاسلام دين علماني » هو في نظري لا يختلف عن القول « الاسلام دين غير علماني » ، فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الاسلام لأنه فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة . أما اذا كان المقصود هو انفصال العلماء عن الأمراء والجند عن الرعية ، أي ما نعبر عنه اليوم بفصل الدين عن السياسة وعدم السماح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية ، فهذا ما حدث فعلاً منذ معاوية كما رأينا وهو ما يشكل الجزء الأعظم من التجربة التاريخية للأمة الاسلامية .

4 ـ الوحدة العربية : إقليمية أم اندماجية

لاَ بُدَّ مِنْ صِيغَةِ الْوِلاَيَاتِ الْمُتَّحِدَةِ الْعَرَبِيَّةِ

د. محمد عابد الجابري

عزيزي حسن

ولد في الشهر الماضي 15 شباط (فبراير) 1989 مشروعان وحدويان : أحدهما بالمغرب والآخر بالمشرق . الأول باسم « اتحاد المغرب العربي » والثاني باسم « مجلس التعاون العربي » . ومن الملاحظ أنه بينما كانت المشاريع الوحدوية العربية في أواخر الخمسينات وبداية الستينات تقابل بحماس كبير داخلياً وبتحفظ وتوجس خارجياً ، فإن المشروعين الأخيرين قوبلا ، بالعكس من ذلك ، بنوع من الحذر داخلياً وبالترحاب خارجياً . هل يعني هذا أن المشروعين الأخيرين يستجيبان بدرجة أكبر لمتطلبات خارجية ، على عكس المشاريع السابقة التي كانت ملفوفة في بطانة عاطفية قومية ؟

في الظاهر يبدو الأمر كذلك . ولكن الواقع شيء آخر ، ذلك أن العلاقة بين الطموحات الداخلية القومية والمتطلبات الخارجية العالمية في اواخر الثمانينات تختلف اختلافاً كبيراً عنها في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات . ولكي ندرك عمق هذا الاختلاف وأيضاً لكي نتمكن من تقدير أكثر موضوعية للمشروعين الاخيرين لا بد من المقارنة بين التفكير الوحدوي في العالم العربي في مرحلة الخمسينات ونفس التفكير في السنوات الأخيرة من الثمانينات .

بخصوص التفكير الوحدوي في الخمسينات وما قبلها يجب التمييز ، بادىء ذي بدء ، بين فكرة « الوحدة » كما طرحت في المشرق والفكرة نفسها كما طرحت في المغرب . إن الناس ـ وحتى المنظرين منهم للوحدة ، ويا للعجب ! ـ

ينسون أو يتناسون أن فكرة « الوحدة العربية » طرحت أول ما طرحت في « بلاد الشام » وبقيت تعني حتى الأربعينات من هذا القرن وحدة « سورية الكبرى » ثم « وحدة الهلال الخصيب ».، ونادراً ما كانت تشمل الخليج واليمن ، الشيء الذي يعني أن التفكير في « الوحدة العربية » كان يحمل معنى وحدة إقليمية معينة وليس وحدة الوطني العربي ككل .

دليل ذلك أن مصر وليبيا والسودان وأقطار المغرب العربي لم تكن تدخل رسمياً في التفكير الوحدوي بل إنما حدث هذا في مرحلة متأخرة . وهذا أمر كان مبرراً على كل حال : فأقطار المغرب العربي كانت ما تزال ترزح تحت الحكم الأجنبي بينما كانت مصر « دولة وطنية » تنبعث منها في الغالب أصوات « الوطنية المصرية » التي كان بعضها ينادي بالارتباط بالفرعونية وبعضها الآخر يدعو إلى الارتباط بأوروبا والغرب ، بينما كان قسم منها ، ولعله الأكبر ، مصرياً عربياً اسلامياً في الوقت نفسه. وهذا لم يكن يعني الاعراض عن العروبة ولا العداء لها ـ إلا في حالات نادرة ـ ولكنه كان دليلاً على عدم سريان فكرة العروبة والوحدة العربية في المجتمع المصري بمثل ما كان عليه الحال في الشام . نعم لقد قاتلت مصر ضد إسرائيل في حرب 1947-1948 ، ولكن بوصفها إحدى دول الجامعة العربية التي اشتركت كلها في الحرب بوصفها دولاً . والصراع مع اسرائيل لم يكن يعني ، وهو لا يعني الآن ، بالضرورة ، الاستعداد الفعلي للدخول في وحدة عربية . ولو كان الأمر كذلك لما بقيت اسرائيل الى اليوم كما هي . ولكن الحقيقة والواقع هما أن العرب هزموا أمام اسرائيل « لأنهم كانوا سبعة جيوش » ، كما قيل بحق . ويمكن القول ، بصورة إجمالية ، أن مصر لم تنخرط في التفكير في « الوخدة العربية » انخراطاً عملياً وبقدر حجمها ، إلا مع ثورة تموز (يوليو) 1952 ، وبالخصوص بعد العدوان الثلاثي عليها سنة 1956 .

وأما في أقطار المغرب العربي فإن فكرة « الوحدة » قد ظهرت فيها منذ أوائل العقد الثاني من هذا القرن ولكن لا بمعنى « الوحدة العربية » ولا بمعنى

إقامة دولة واحدة في أقطاره ، بل فقط بمعنى التعاون والتضامن والتنسيق بين الحركات الوطنية ، التونسية والجزائرية والمغربية ، من اجل مقاومة الاحتلال الفرنسي وقد تعاملت هذه الحركات مع بعضها بعضاً ، منذ قيامها الى اليوم ، على أنها تمثل أقطاراً وتسعى الى تحقيق درجة ما من التعاون والتضامن بين شعوب ودول هذه الأقطار . أما التفكير في « وحدة اندماجية » على صعيد شمال افريقيا أو الاندماج في « وحدة عربية شاملة » فهذا ما لم يكن مطروحاً على الساحة ، بصورة جدية ، في يوم من الأيام ، ولا هو مطروح الآن . بل لا بد من الصدع بالحقيقة كاملة ولا قول إن « صانعي القرار » في المغرب العربي ، سواء كانوا من زعماء الحركة الوطنية وأطرها أو كانوا من الحكام ، لم يكونوا من قبل ، ولا هم الآن ، يفكرون في إمكانية قيام « وحدة عربية » من الخليج الى المحيط في المستقبل القريب ، ولا حتى في قيام دولة واحدة في أقطار المغرب العربي . إنهم ينظرون الى ذلك كمجرد إمكانية : الامكانية التي هي غير مطروحة على جدول أعمال الغد القريب .

« وحدة المغرب العربي » في أذهان الحركات الوطنية و« الطبقة المسيرة » والمنتظمين في سلك البيروقراطية كانت ، وما تزال ، تعني ، في المغرب العربي ، التنسيق والتعاون والتكامل وصولاً الى نوع من الاتحاد الفيدرالي كهدف للمستقبل . و« الوحدة العربية » لا يمكن تحديد مضمونها بالضبط في أذهان هذه النخب ، تماماً مثلما لم يكن من الممكن تحديد ما كانت تعنيه « الوحدة الاسلامية » أو « الوحدة الافريقية » أو « وحدة القارات الثلاث » في أذهان من كانوا يرفعون هذه الشعارات يوم كانت رائجة . أكيد ان فكرة « الوحدة العربية » ، كانت أقوى من فكرة « الوحدة الافريقية » وما أشبهها ، ولكن حجم هذه القوة لم يكن يرتفع بها الى المدى الذي لا يقيم أي تغاير بين شيء اسمه « العروبة » وشيء اسمه « الاسلام » .

وهكذا فإن نحن أخذنا بهذه الحقائق أمكن القول إن مشروع « اتحاد المغرب العربي » ومشروع « مجلس التعاون العربي » ، يعبران عن « واقع »

فكرة الوحدة في وعي النخب الوطنية والسياسية في الأقطار العربية ، باستثناء بلاد الشام ، أكثر مما عبرت عنه المشاريع الوحدوية في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات ، تلك المشاريع التي يمكن أن ينظر اليها في إطار المد التحرري الذي كانت تعرفه القارات الثلاث يومئذ . فالوحدة المصرية السورية مثلاً يمكن فصلها عن ذلك المد كما لا يمكن عزلها عن الصراع ضد الامبريالية الذي كان يتزعمه الاتحاد السوفياتي والصين .

وبناء عليه يمكن أن نتساءل : هل كان يمكن قيام الوحدة بين مصر وسورية بالشكل الذي قامت به لو كانت الظروف الدولية تختلف عما كانت عليه ؟ سؤال يصعب الحسم فيه . ومع ذلك فأنا لا أستطيع أن أنسى ـ وقد كنت أعيش في دمشق سنة 1958 ، سنة الوحدة ـ لا يمكن أن أنسى أن تهديد تركيا لسورية آنذاك كان له دور كبير جداً في دفع هذه الى طلب الوحدة من مصر ، كما لا يمكن ان انسى كيف كنا نفاجأ بالسرعة التي كانت تغير بها الأحزاب السورية مواقفها : حزب يعارض الوحدة اليوم ثم ينقلب في اليوم التالي الى أشد المتحمسين لها ، وهذا حزب يطرح شعار الاتحاد الفيدرالي يتحول بعد يوم أو يومين الى تبني شعار الوحدة الاندماجية . لقد كنت أشعر رغم حداثة السن (شاب في أوائل العشرينات من عمره) كما لو ان الناس « يهربون » الى الوحدة ، يتنافسون ويتزايدون . . . وعلى كل حال فأنا أعتقد أنه من الأجدى والأفضل للذي يريد أن « ينظر » للوحدة العربية أن يرجع الى الصحف السورية وبيانات أحزابها وأيضاً الى وسائل الاعلام المصرية في فترة الأشهر الخمسة السابقة على إعلان الجمهورية العربية المتحدة ، إنه في هذه الحالة سيتمكن، إن هو أراد، من دراسة «تجربة الوحدة» في الوطن العربي المعاصر ، بدلاً من « دراستها » في « تجارب » ، تقع خارج التاريخ العربي ، وسيكتشف حينئذ ، ان هو التزم الروح العلمية حقاً ، أي العوامل قام بالدور الحاسم في تحقيق الوحدة المصرية السورية بالشكل الذي تحققت به : « هل « الاقليم القاعدة » أم التهديد الخارجي والصراعات الداخلية . أما أنا فمقتنع بأن سبب فشل تجربة الوحدة بين مصر وسورية يرجع أولاً وقبل كل شيء الى

أنها لم تقم على القوة فتحافظ عليها القوة ، ولا على العقل فيحافظ عليها العقل ، لقد كانت عملاً ارتجالياً دفعت اليه ظروف معينة فكان لا بد أن تخضع لتقلبات الظروف ، وكما هو معروف فلم يستعجل جمال عبد الناصر ولا المصريون كانوا يستعجلون الوحدة استعجالاً .

ما أريد أن أخلص إليه هو أن فكرة « الوحدة » هي اليوم ، أكثر من أي وقت مضى في حاجة الى اعادة تأسيسها في الوعي العربي . لقد كان العرب في الخمسينات والستينات يعيشون « الوحدة » على صعيد الشعارات بينما يحيون عملية « بناء الدولة القطرية » في حياتهم اليومية ، حتى الوحدويون منهم كانوا يفكرون في الوحدة ويبنون الدولة القطرية . أما اليوم فالأمر يختلف : لقد تم بناء الدولة القطرية في العالم العربي ، وإذن فعلى كل من يفكر في الوحدة ، أي نوع من الوحدة ، أن يعي ويفهم أن الوحدة اصبحت تعني اليوم شيئاً واحداً وهو نزع لبنة أو لبنات من صرح الدولة القطرية وجعلها أساساً لبناء الوحدة . إن عبارة « تحقيق » الوحدة يجب ان تترك مكانها لعبارة « بناء » الوحدة . إن مشروع اتحاد المغرب العربي ومشروع مجلس التعاون العربي أو أي مشروع وحدوي آخر يظهر غداً ، لن يكون عملياً ولا واقعياً ولا ذا مستقبل ، إذا لم يكن يعني الدخول في عملية عد عكسي طويل الأمد سيصل الى الصفر عندما يتم النزول بالدولة القطرية العربية الى مستوى « الولاية » ، في « اتحاد ولايات عربية » جهوية أو شاملة للوطن العربي ككل ، تحمل هذا الاسم أو ذاك ، ولكنها لن تختلف ببنيتها عن بنية « الولايات المتحدة الامريكية » ، أو « جمهوريات الاتحاد السوفياتي » ، أو « مجموعة السوق الأوروبية المشتركة » أو ما أشبه ذلك . أما دولة عربية واحدة يتربع على عرشها خليفة كهارون الرشيد او يجلس على كرسي الرئاسة فيها مناضل كجمال عبد الناصر فشيء يبدو لي من قبيل الحلم ، وهو غير قابل للتحقيق إلا بحدوث « معجزة » .

وبما أن عصرنا ليس عصر الأحلام ولا عصر المعجزات ، بل هو عصر الحسابات الدولية والضرورات الاقتصادية والخطوات السياسية ، فلنبارك

التوقيع على معاهدة « اتحاد المغرب العربي » واتفاقية « مجلس التعاون العربي » ، ولنعمل جميعاً على حمل الحكام على الوفاء بما تعهدوا به : على التنازل عن « أشياء » هي الآن في ملكية الدولة القطرية كي تصبح غداً في ملكية المشروع الوحدوي الذي سيتحقق ، لا بحركة سحرية ، بل بعملية بناء معقدة طويلة الأمد .

هذه وجهة نظر أطرحها للمناقشة ، وسيكون من المهم جداً أن يناقشها مفكر مصري ، خصوصاً ومن حق العرب أن يشتكوا من شيء من « البخل » من طرف المفكرين المصريين على ايديولوجيا الوحدة العربية ، فقليل منهم كتب فيها ، وقليلاً ما كتب هذا القليل

« أَجَعَلَ الآلِهَةَ إلَهاً وَاحِداً ، إنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ! »

د. حسن حنفي

عزيزي محمد

إن المغرب والمشرق ليسا معطيين أوليين أو وحدتين ذاتيتين ، أو منطقتين متمايزتين يعكسان مفهومين للوحدة وتجربتين إقليميتين متباينتين بل هما جناحان لعالم واحد ، هو العالم العربي أو إن شئت العالم الاسلامي الذي تعيش أنت في طرفه في المغرب الأقصى وأعيش أنا فيه في وسطه في أرض الكنانة .

كما أن الوحدة ليست مفهوماً عملياً ذرائعياً من أجل الاقلال من مخاطر الدولة القطرية ومخاسرها وزيادة مكاسب دولة الوحدة وانجازاتها . وليست مفهوماً إقليمياً لتجمعات صغرى في تجمع أكبر لتحقيق أضعف الايمان كما هو الحال في « مجلس التعاون الخليجي » أولاً ثم « مجلس التعاون العربي » و« اتحاد المغرب العربي » ثانياً . وليست مفهوماً سياسياً يعبر عن أماني التحرر الوطني في مواجهة استعمار واحد وهيمنة واحدة من الغرب أو الشرق ، بل إن الوحدة هي انعكاس في الواقع لتصور وحدوي للعالم ينشأ من عقيدة التوحيد ، توحيد قوى الفرد ، وتوحيد طبقات المجتمع ، وتاريخياً من خلال وحدة التراث ، وتوحيد أجناس البشرية على الأرض . وقد يكون أحد أسباب فشل محاولات الوحدة العربية في جيلنا أنها كانت مفاهيم ذرائعية ، عملية ، إقليمية ، سياسية دون أن ترتبط بعقيدة التوحيد أو تنبع منه كما عبر عن ذلك الأفغاني من قبل في فجر نهضتنا الحديثة وكما تحقق منذ اربعة عشر قرناً في الحجاز أولاً ثم في جناحي العالم في الشرق والغرب ، لدى الفرس والروم ثانياً ، وكما هو واضح في أصل

الوحي ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاعبدون ﴾ (92:21) وأن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاتقون » (52:23) .

بل إن أوجه التشابه بين جناحي العالم العربي ، المشرق والمغرب ، أكثر من أوجه الاختلاف فيما يتعلق بموضوع الوحدة . ففي مصر والمغرب ، يوجد الاسلام والوطنية عنصرين متحدين لا واسطة بينهما من العروبة كما هو الحال في الشام .

الاسلام هو الوطنية ، والوطنية هي الاسلام . ظهر ذلك في حركات التحرر الوطني في المغرب العربي الكبير بما في ذلك مصر والسودان أي في العالم العربي الافريقي : الأفغاني ومحمد عبده والثورة العرابية والحركة الوطنية المصرية وارتباطها بالاسلام في مصر ، والثورة المهدية في السودان ، والحركة السنوسية في ليبيا ، ودور علماء الزيتونة في الحركة الوطنية في تونس ، ورابطة علماء الجزائر، والحركة السلفية في المغرب عند علال الفاسي . لقد كان التنسيق بين الحركات الوطنية في المغرب العربي ليس فقط فيما بينها بل أيضاً مع مصر . فقد كان المجاهدون المغاربة يلجأون الى مصر لقيادة حركاتهم الوطنية منها وما أشهر « نداء القاهرة » لعلال الفاسي . وكان قادتها من خريجي الأزهر مثل هواري بومدين . وصوفية المغرب ، والحجاج المغاربة ، جزء من الحياة اليومية والسيرة الشعبية في مصر .

وقد ظهرت العروبة في الشام بحق لظرف تاريخي خاص . كانت الشام في مواجهة تركيا وحدث فيها رد الفعل ، القومية العربية ، في مقابل القومية الطورانية ، وتركيا الفتاة وجماعة الاتحاد والترقي ، والحركة العلمانية التركية بوجه عام . قادها القوميون العرب ، وحققوا استقلال الشام وكانت الشام على صلة بالحجاز منذ هجرات القبائل السامية الأولى ورحلتي الشتاء والصيف . وقد جسدتها الوحدة المصرية السورية ، « الجمهورية العربية المتحدة » (1958-1961) إبان المد الثوري العربي وفي الحقبة الناصرية تعيد الى الذهن تجربة صلاح الدين . وكنا نهتف آنذاك « وحدة مصر وسوريا ، باب الوحدة العربية » .

لقد اهتزت الوحدة في وجداننا وفي واقعنا لأنها قامت على مفهوم قومي تقليدي أقرب الى روح القومية التي سادت في القرن الماضي والمرتبطة ليس فقط باللسان أو الثقافة او التاريخ المشترك أو المصالح المشتركة بل أيضاً بالعرق. وإذا ما استعملت الثقافة الوطنية ورافدها الرئيسي وهو التراث الاسلامي فإنه يبدو دعائياً إعلامياً أكثر منه جوهرياً وحتى يمكن الرد على اتهامات الحركة السلفية للقومية بأنها علمانية عرقية، وحتى يمكن الدعوة لها بين شعوب ما زالت ترى هويتها في تراثها الديني. كان دعاتها تاريخياً وفي معظمهم من نصارى الشام ومن خريجي المدارس والارساليات الأجنبية مما جعلها محط شك من الجماهير العريضة وقياداتها التقليدية.

فماذا نفعل الآن تاريخياً في فترة انحسار الفكر القومي ليس فقط على صعيد الوطن العربي بل أيضاً على الصعيد العالمي ولصالح التكتلات الاقليمية والقارية الجديدة؟ إن مظاهر الوحدة الحالية في عالمنا العربي المعاصر لتعم الايديولوجيات العلمانية كلها، قومية وليبرالية واشتراكية وماركسية على درجات متفاوتة. وماذا نفعل، نحن المفكرين العرب، المهمومين بقضايا الوطن والحريصين على العلم، بما يسمى صواباً أم خطأً «الصحوة الاسلامية» الحالية بصرف النظر عن أنواعها وأفكارها وبراجها وأشكال تعبيرها؟ ماذا نفعل بجماهير الأفغاني ورشيد رضا، وحسن البنا، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الابراهيمي، والطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي... الخ وهي جمهور الأمة بتعبير القدماء؟ وماذ تفعل برصيد العالم العربي في محيطه الأوسع في العالم الاسلامي في افريقيا وآسيا فالشعوب هناك تعتبر العالم العربي قبلتها، تتبرك بالعرب، وتتحدث بلسانهم في مجالسها الخاصة، فهم مهبط الوحي، وحملة الرسالة، والمحافظون على التراث، وجامعات الأزهر والقرويين والزيتونة على مرمى البصر منهم؟ وماذا عن أثر محمد إقبال وجماهير المودودي بيننا؟ هل هذا هو الخلف بين النخبة والجماهير في مسألة القومية والاسلام والذي تحدث عنه مفكرونا وعلماؤنا، قومية النخبة وإسلام الجماهير؟ إننا لا نتشكك في الوحدة اذا غابت، ولا نتشفى فيها إذا قامت وتعثرت، ولا نسخر

منها أو نتهكم عليها إذا ما صعبت . بل نعمقها ونرسخها في وجدان الجماهير ، ونعطي لها عمقها التاريخي ، ونضعها في إطارها الصحيح .

وبهذا المعنى التوحيدي العقائدي النظري والعملي فإن مصر دولة وحدة ، وحدة الفكر في تجانسها ، ووحدة العقيدة في روحها ، اخناتون ، وموسى وآريوس . مصر جندها خير أجناد الأرض ، وشعبها مرابط الى يوم القيامة كما هو معروف في الحديث المشهور وكما كتب الكندي في « فضائل مصر » . كتبت عليها الوحدة جغرافيا مع جناحيها الافريقي والآسيوي ، وتاريخياً في تجانسها عبر الزمان ، مصر ليست الدولة الفرعونية أي القطرية فلم تكن مصر الفرعونية إلا مركزاً في محيط أوسع بين الشام شرقاً ، وفينيقيا شمالاً ، والسودان جنوباً ، والحيثيين غرباً . وارتبط أقباط مصر بنيل مصر وتراثها الشعبي ، وبعقيدة الطبيعة الواحدة في السيد المسيح . والعروبة في مصر آخر صياغة لمشروع وحدوي طويل منذ مينا الذي وحد الوجهين البحري والقبلي حتى محمد علي وعبد الناصر اللذين وحدا مصر والشام . والمغرب مثل مصر ، قوته في التوحيد منذ طارق بن زياد الذي عبر المضيق من سلا حتى يقبل الى دمشق عبر أوروبا ويتم توحيد العالم الاسلامي ، والبحر الأبيض المتوسط في وسطه حتى دولة الموحدين وعقيدة المهدي بن تومرت .

إذا كان مفهوم « الاقليم ـ القاعدة » قد نجح في رومانسية الوحدة ، الوحدة الاندماجية ، الذي كان هدفها مقاومة الاستعمار وزعزعة الأنظمة السياسية الرجعية المتحالفة معه فلا تضعفه على الاطلاق أن تبدأ التجمعات الاقليمية في عصر بناء الوحدة ابتداء من إيقاف التشتت والتبعثر والتمسك بالحد الأدنى من التنسيق حتى ولو كان على مستوى إيقاف حملات الاعلام والاتهامات المتبادلة ، والتخوين العلني للقادة أمام الشعوب . وإن تاريخ مصر القديم والحديث ليثبت صحة ـ الاقليم القاعدة . وحدة مصر والشام أثناء الحروب الصليبية ومحمد علي وعبد الناصر ، ووحدة مصر والمغرب العربي أثناء

الفاطميين ، ووحدة مصر والسودان في التاريخ الحديث ، ووحدة مصر وليبيا في زعامة عبد الناصر ووحدة مصر واليمن بالدم والثورة والشهادة . بهذا المفهوم الوحدوي النظري والعلمي .

كتاب الوحدة في مصر كثيرون ، وما كتبوه عن الوحدة كثير . ولم يكتب عن خصوصية مصر إلا أفراد قلائل ، معدودون على أصابع اليد الواحدة ، لا اثر لهم في فكر أو في واقع ، عند النخبة أو عند الجماهير .

وبهذا المعنى الرومانسي للوحدة الاندماجية كان العرب في حاجة الى زعامة « كاريسمية » مثل عبد الناصر ، وكما قال ابن خلدون من قبل « في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة » . وبالتالي فإن عصر المعجزات ما زال وارداً الى حين ، ما دام التراث الشعبي ما زال يفرز مفاهيم « ابن البلد » و« المبدع » و« الفتوة » ، وما دامت القابنا السياسية للزعماء ما زالت « الزعيم الملهم » ، « القائد » ، « الرئيس » . . . الخ الى أن يصبح الشعب هو الزعيم ، وتصبح المؤسسات هي الباقية .

إن الوحدة الاندماجية كانت تعبر عن أماني التحرر القومي الذي يزيل الحدود التي وضعها الاستعمار ، ويسقط الأنظمة الرجعية المتحالفة معه . لم يكن القصد منها بناء الوحدة كما قيل بحق . كانت الوحدة « ثورة » وليست « دولة » ، فكرة وليست واقعاً ، وبلغتنا الفلسفية كانت « استنباطاً » وليست « استقراء » ، وهو ما يحدث في كل الثورات . فقد كانت الثورة الفرنسية فكرة الانسانية الواحدة القائمة على مبادىء الثورة الثلاثة : الحرية والاخاء والمساواة وحلم إقامة الجمهورية العالمية الشاملة ، وقبل ان تتحول الى دولة . فإذا ما تحولت أصبحت امبراطورية قائمة منتصرة أولاً ثم تعود أدراجها الى داخل الطبيعة بعد الهزيمة ثانية ، ثم تعود اليها الملكية . وقد حدث الشيء نفسه بالنسبة للثورة الاشتراكية في روسيا . لذلك كتب لينين كتابه المشهور « الثورة والدولة » ؛ وحدثت التجربة نفسها في إيران عندما نجح الاسلام كفكرة في

إسقاط الشاه ، وتحدي الغرب ، وما زال التحدي قائماً أمامها لبناء الدولة ، وفرق بين رومانسية الثورة وواقعية البناء . لقد أدت الوحدة الاندماجية دورها في التحرر ، والقضاء على الاحلاف والدخول في مناطق النفوذ والهيمنة الغربية والشرقية . وبقي الآن بناء الوحدة ولو عن طريق السلب : رؤية نهاية القاع من التشرذم والتفتت والحروب الطائفية والنزاعات على الحدود ، الاقلال من عزلة الدولة القطرية وحدودها المغلقة ، وإلغاء تأشيرات الدخول ، خلف طبقات اجتماعية جديدة ترتبط بمصالح اقتصادية فيما بينها دون حواجز جمركية وتصريحات استيراد وتصدير ، فالحسن أخ الحسين ، منها ولها ، شبكة من الاتصالات السلكية واللاسلكية ، الأرضية والجوية ، حرية تبادل المطبوعات ، الجرائد والمجلات والكتب ، فوحدة الثقافة لا تقل أهمية عن وحدة الاقتصاد والسياسة . وإن حوارنا هذا هو أحد عناصر هذه الوحدة بين المثقفين .

أرجو أن يكون ردي هذا ، حواراً وليس سجالاً ، تقابلاً وجهاً لوجه وليس إعطاء كل منا ظهره للآخر ، قاربان في محيط واسع كما لاحظ القراء في حوارنا الأول عن ضرورة الحوار . إن همومنا واحدة وإن كانت أطرنا النظرية متباينة . أركز هذه المرة على وحدة « الروح » كما ركزت انت على وحدة « الاقليم » . قد أكون « هيجلياً » او « فشتياً » ، وقد تكون أنت غير ذلك . ولكن أذكرك بالآية الكريمة والتي جعلتها عنواناً لحواري هذا ﴿ أجعل الآلهة إلهاً واحداً ، إن هذا لشيء عجاب ! ﴾ (5:38) .

5 ـ الليبرالية
لَمْ تَنْجَحْ فِي مِصْرْ ، الأشْعَرِيَّة

د. حسن حنفي

عزيزي محمد

بالرغم من أن الليبرالية لفظ معرب إلا أنه قد استقر في فكرنا المعاصر ، وأصبح يثير في وجداننا أشجاناً ، ويعبر عن أشواقنا نحو الحرية والتحرر . وبالرغم من مآسينا المعاصرة ، وما نعيش فيه من قهر للحريات العامة إلا أن لفظ « ليبرالية » ما زال يحمل معاني إيجابية . وأصبح وصف أحد بأنه ليبرالي أقرب الى المدح منه الى الذم حتى ولو كان برجوازياً صغيراً أم كبيراً نظراً لطول القهر حتى ولو كان باسم الاشتراكية والتقدم . أصبحت أشواق الناس أقرب الى الدعوة الى الحريات العامة حتى ولو أدى ذلك الى نظم الرأسمالية . فما دامت الحريات العامة مكفولة يمكن بعدها نقد المجتمع الرأسمالي وبيان عيوبه . ودون حريات عامة تتحول النظم الاشتراكية الى رأسمالية مقنعة وبالتالي نخسر الحسنيين معاً الحرية والاشتراكية .

والليبرالية هي أطول الأنظمة التي مارسناها في حياتنا خاصة في مصر إبان فجر النهضة العربية الحديثة بعد الحركة الاسلامية . كان رائدها الطهطاوي في مصر ، وخير الدين التونسي في تونس . أرادت بناء الدولة الحديثة التي أفرزتها فلسفة التنوير في الغرب وكما عبرت عنها « الشرطة » La Charte في الثورة الفرنسية . لذلك ترجمها الطهطاوي كوثيقة إعلان للدولة الوطنية الحديثة . لم تطالب الليبرالية بإلغاء الملكية ولا الخلافة بل طالبت بالملكية المقيدة ، وبالدستور ، وبالنظام البرلماني القائم على تعدد الأحزاب ، وبحرية الصحافة ، وبضرورة التعليم الوطني الحر المستقل ، وبمسؤولية

الوزارة أمام ممثلي الشعب ، وبحرية القول والاجتماع والعمل ، وبحرية الفكر والاعتقاد ، وتَكَوُّنَ أول برلمان في المنطقة في مصر عام 1870 . ولم يستطع الاستعمار إصدار قانون المطبوعات في مصر للحد من حرية الصحافة . وقادت الليبرالية معارك عدة لبناء الدولة الحديثة ، شق الترع والقنوات ، وبناء القناطر والسدود ، وتشييد المدارس والجامعات ، ونشر التعليم لا فرق بين بنين وبنات ، وتكوين الروح الوطنية المستقلة ، وقامت الثورات الوطنية مثل ثورة 1919 في مصر باسم الليبرالية . وقامت معارك الشعر الجاهلي ، وقادة الفكر ، والتصوير الفني في القرآن والاسلام وأصول الحكم في العصر الليبرالي حتى أن الليبرالية أصبحت هي الطابع العام لفكرنا الحديث كله كما قيل عن تاريخنا الفكري الحديث « الفكر العربي في العصر الليبرالي » .

ومع ذلك انتهت الليبرالية الى عكس ما بدأت منه وكأنها لم تنبت في بيئتها الطبيعية ، وكأنها استزرعت في تربة غير تربتها ، مجتثة الجذور في أرض جدباء . فسرعان ما انقلبت الى ضدها . تحولت الليبرالية الى قهر ، واغتيال زعماء المعارضة (حسن البنا) ، وكبح جماحها ، وفساد حزبي ، وتعاون مع القصر ، وموالاة للغرب ، ونشأة الاقطاع ، وسيادة الأقلية على الأغلبية ، والتهرب من الضرائب ، وسيادة رأس المال على الحكم ، وتعليم الأقلية القادرة على دفع المصروفات ، وانتشار الأمية في غالبية الشعب . لذلك قامت الثورات العربية ضدها لأنهائها وبداية نظم جديدة ، تتجاوز عيوبها ، وتحدد نفسها بالسلب أكثر من الايجاب ، القضاء على الاقطاع ، القضاء على سيطرة رأس المال ، محو الأمية ، حل الأحزاب ، انهاء الملكية ، رفض الأحلاف الغربية . . . الخ .

فما السبب في النجاح النسبي الأول في بداية الليبرالية وما السبب في فشلها بعد ذلك بالرغم من رصيدها المعنوي لدينا والذي ما زال قادراً على جذب المثقفين وتحريك الجماهير بالرغم من إنجازات الثورة العربية الأخيرة في الحرية والاستقلال ، والعدالة الاجتماعية ، والتنمية القومية ؟ يبدو أن السبب

في ذلك هو نزع الليبرالية من بيئتها في الثقافة الغربية ، ومحاولة زرعها في بيئة أخرى غير مواتية وهو واقعنا الحالي الذي تمتد جذوره الى تراث آخر . لقد نشأت الليبرالية في الغرب بعد نضال طويل منذ الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر ، وعصر النهضة في السادس عشر ، والعقلانية في السابع عشر ، والتنوير في الثامن عشر . وبدأت تؤتي ثمارها منذ إعلان حقوق الانسان ، وتكوين الدول الوطنية الحديثة في القرن التاسع عشر بعد نهاية عصر الامبراطوريات الأوروبية . استطاع الاصلاح الديني الحصول على حرية تفسير الكتاب المقدس ضد احتكار الكنيسة له ، وحرية الايمان الباطني ضد العقائد الرسمية ، وحرية الصلة بين الانسان والله ضد توسط رجال الدين ، وحرية المواطن ضد الهيمنة الرومانية ، وحرية الحديث باللغة القومية ضد عموم اللغات اللاتينية . لذلك ربط فيبر بين البروتستانتية وروح الرأسمالية . وفي عصر النهضة استطاع الوعي الأوروبي التحرر من التبعية للكنيسة وأرسطو ، والتوجه نحو العقل والطبيعة لتأسيس العلم الجديد ، والتحول من الماضي الى الحاضر ، ومن الاتباع الى الابداع . ثم صب ذلك كله في بداية العصور الحديثة في القرن السابع عشر في مقولة ديكارت الشهيرة « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، تعلن عن نهاية عصر وبداية عصر آخر ، واذا كان ديكارت قد صرح بأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس فإن اسبينوزا قد أعلن ان حرية الفكر ليست خطراً على الايمان ولا على سلامة الدولة بل إن القضاء على حرية الفكر فيه تهديد للايمان وسلامة الدولة . أصبح العقل سلطاناً على كل شيء. وبدأ العصر الليبرالي الأوروبي بالتنوير اليهودي عند اسبينوزا ثم بالتنوير المسيحي عند لسنج وهردر وكانط ثم بالتنوير الفلسفي العام عند فلاسفة دائرة المعارف ، فولتير ، وروسو ، ومونتسكيو ، وديدرو ودالامير . . . الخ مما أدى الى تفجير الثورة الفرنسية . وحاولت المانيا اقتفاء الأثر فقامت ثورة 1848 على أيدي الهيجلين الشبان دعاة التنوير الألماني لخلق ثقافة وطنية المانية تقوم على أساسها[1] الوحدة الألمانية ونهضة الشعب الالماني . وأخيراً أعلن سارتر في نهاية الوعي الأوروبي « أنا حر فأنا إذن موجود » ليؤكد على مكتسب طويل وقع دونه

الشهداء منذ جيوردانو برونو حتى جرامشي . وقد نشألت الرأسمالية الاوروبية على اكتاف الليبرالية التي تجعل الحرية للجميع ، للآخر قبل الأنا ، وحماية للصالح العام بوضع القيود على المنافسة والربح والاقتصاد الحر .

أما لدينا فالليبرالية كمضمون وليس كلفظ لها مسار آخر ، فقد نشأت التعددية المذهبية والفقهية لدينا منذ القرن الأول الهجري ، واستمرت حتى القرن الرابع عندما بلغت الذروة في عصر البيروني وابن سينا . كانت هناك مدارس فقهية أربع ، كلها ممثلة في المساجد . لكل فقيه مذهب بجوار أحد الأعمدة يدرس لطلبته . وينتقل الطالب من عمود الى عمود . وكانت الفرق الاسلامية ، بالرغم مما نشأ بينها من صراعات وحروب على السلطة السياسية ، تقوم فيما بينها بنقاش واسع ، وتأسس لذلك علم الجدل . وكان في سوق الوارقين بجوار الجامع الكبير ، ووسط المدينة ، وعلى مقربة من قصر الحاكم ، كل أنواع المقالات والمذاهب والملل والنحل دون رقابة أو منع ، ونشأ علم الكلام ليبسط كل الملل والنحل والمذاهب والاعتقادات والآراء والهرطقات ، وهو ما يعادل علم تاريخ الأديان المقارن ونشأ أكبر حوار بين الأديان . وكتب المسلمون في الفرق غير الاسلامية ، وعرفوا ديانات الهند ، وحكمة فارس ، وفلسفة اليونان ، وتراث الرومان . وقام الفارابي بالتوفيق بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الالهي وأرسطوطاليس الحكيم من منظور واحد يجمع بين المثال والواقع ، الصورة والمادة ، الذات والموضوع ، الآخرة والدنيا ، الله والعالم . . . الخ ، وجمع اخوان الصفا كل شيء ، وحاوروا كل الاتجاهات ، وتحول ذلك كله من علم اصول الفقه الى علم للخلاف ، له أصوله وقواعده . بل لقد تم افتراض تعارض بين النصوص ووضع منطق لحلها بتخصيص العموم ، وتقييد المطلق ، وإحكام لمتشابه أو عن طريق الناسخ والمنسوخ . وقام علم بأكمله هو علم التعارض والتراجيح لحل قضية الخلاف .

بلغت التعددية مداها ، وانتهت الى تكافؤ الأدلة ، وأصبح أي شيء مساوياً لأي شيء آخر . وانتهى الأمر الى الوقوع في النسبية والشك وإنكار

الحقائق والعلوم . وفي الوقت نفسه بدأ الغزو الصليبي من الخارج ، وتم حصار الأمة بين ليبرالية الداخل وغزو الخارج . فدفع ذلك البعض ، وفي مقدمتهم الغزالي ، الى انهاء التعددية والهجوم على العلوم العقلية التي قلدت الحضارات الدخيلة ، ونقد كل فرق المعارضة السرية مثل الباطنية أو العلنية مثل المعتزلة والخوارج . ودعا الأمة الى طاعة السلطان الواحد حتى لو أخذ الامامة عن طريق الشوكة والغلبة ، واعتناق المذهب الواحد وهي الأشعرية التي تدعم السلطة القائمة بإثبات مطلق الارادة الالهية على كل شيء ، الانسان والطبيعة . ثم قدم للناس التصوف ، ايديولوجية أخرى تقوم على الزهد والورع والقناعة والتوكل والرضا والصبر ، ايديولوجية للاستسلام . وازدوجت الأشعرية بالتصوف ، الأولى ايديولوجية السلطة ، لتمجيد السلطان ، والثانية ايديولوجية الاستسلام تدعو الى الطاعة . وظل الأمر كذلك منذ القرن الخامس وإبان العصر التركي المملوكي العثماني حتى الحركة الاصلاحية الحديثة ، التي حاولت فك الارتباط بين الأشعرية والتصوف . لكن سار محمد عبده الى المنتصف ، فظل أشعرياً في التوحيد وأصبح معتزلياً في العدل . وما أن ضاع العدل حتى انتشرت أشعرية التوحيد من جديد وحتى الآن .

لم تنجح الليبرالية الغربية إذن في حياتنا المعاصرة على مدى مائتي عام لأن هناك جذوراً تاريخية تمنعها وتكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر إثر تراكم طويل عبر ألف عام ، فالأشعرية تعطي السلطان أساساً نظرياً للسلطة المطلقة من التراث الديني الذي تربى عليه الناس والذي أصبح صلب العقيدة الدينية . فالله فعال لما يريد ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، يسمع ويبصر كل شيء ، ولا تخفى عليه خافية . ثم يوظف فقهاء السلطان هذه البنية النفسية وينقلونها من الله الى السلطان ، ومن الخالق الى رئيس الدرك . وبالتالي تنهار « الشرطة » La Charte أمام الشرطة La Police .

أما العقل فإنه قاصر عن إدراك حسن الأشياء وقبحها ، ويحتاج الى وصاية من الخارج وتوجيه منه وهو النقل كي يخبره بمقاييس السلوك . أما الدولة فكلها مركزة حول شخص الامام ، صفاته واختياره وطاعته أكثر من التركيز

على مؤسسات الدولة المستقلة أو بيان حالات الخروج على الامـام ، طالما أن الأشعرية هي الايديولوجية السائدة والعقيدة الرسمية للدولة تنشرها الصحافة وتدعو لها أجهزة الاعلام المسموعة والمرئية فلن يقدر لأية ليبرالية ، موروثة أو غربية ، النجاح والاستمرار .

أما بالنسبة للشعب فإن أيديولوجية الاستسلام الممثلة في التصوف تدعو الناس الى الطاعة ، طاعة السلطان ، والتسليم بالاقدار ، نظراً لما يفرزه من قيم سلبية مثل الزهد والقناعة ، والصبر ، والرضا ، والتوكل. وقد تحولت الى أمثال عامية يستشهد بها الناس مثل : « القناعة كنز لا يفنى » ، « الصبر مفتاح الفرج » ، « العين صابتني ورب العرش نجاني » ، « لا يغني حذر من قدر » ، « المنحوس منحوس ولو علقوا على رأسه فانوس » ، وأصبحت القدرية حكمة شعبية تصدر منها أحاديث موضوعية مثل « السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقيَ في بطن أمه » تمنع من المبادرة ، وأخذ زمام الأمور . طالما لم تتحول هذه القيم السلبية الى قيم ايجابية مثل الرفض ، والثورة ، والغضب ، والتمرد ، والتحرر ، والمعارضة ، والمقاومة فلن يتحرك شعب ، ولن تنجح أية دعوة للحرية .

إن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية عامة عند كل الاتجاهات السياسية الأربعة في بلادنا حتى عند الليبراليين الذين يمارسون السياسة على نحو تسلطي ، تسلط رئيس الحزب وكوادره على جماهير الحزب . وكذلك الحال عند الاسلاميين والماركسيين والقوميين عندما يدينون بالولاء والطاعة لمنظري المذاهب وخطب القادة .

لا سبيل الى نجاح أية دعوة الى الليبرالية إلا على نحو سلبي أولاً ، استئصال جذور تسلط الحكام واستسلام الشعوب ، وذلك عن طريق إعادة بناء المخزون الثقافي الذي ما زال حياً في ثقافتنا الوطنية على أسس جديدة تجعل للانسان فاعليته في التاريخ ، وللطبيعة قوانينها المستقلة ، وتجعل الامامة عقدا وبيعة واختياراً دون حكر على طائفة « قريش » قديماً و« العسكر » حديثاً ،

وإبراز حق الرقابة على السلطان ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنصيحة في الدين ، وحق الخروج على الامام ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . لذلك ترن في الآذان كلمة عمرو بن العاص « لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » ، وكلمة عرابي تلميذ الأفغاني رداً على قول الخديوي ما أنتم إلا عبيد إحساناتنا « لقد خلقنا الله أحراراً ، ولم يخلقنا تراثاً وعقارا . فوالله الذي لا إله إلا هو إننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم » .

إن نضالنا من اجل التحرر لا يتم عن طريق ترجمة كل ما كتب عن الليبرالية الغربية كما فعلنا منذ مائتي عام فذاك لا يزيد في تحررنا شيئاً ، ولا يؤدي إلا إلى خلق بؤر ثقافية منعزلة في فكرنا المعاصر ، إنما تتحقق دعوتنا الى الحرية عن طريق القضاء على جذور التسلط وأسباب القهر وعوامل الطغيان المترسبة في وعينا التاريخي منذ أكثر من ألف عام . وخطأ جيلنا أنه فصل وعيه السياسي عن وعيه التاريخي . ليس المهم هو الحديث الى أنفسنا والى أقراننا عن جون استيوارت مل وبنيامين فرانكلين ، ولكن الحديث الى الناس بما يفهمون ، أنه لا إكراه في الدين ، وأنه من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وأنه لا أحد عليهم بمسيطر ، عندئذ ، يتغير مجرى التاريخ .

ــ لكنها نجحت في المَغْرِب

د. محمد عابد الجابري

عزيزي حسن

هذا موضوع آخر بالغ الأهمية ، موضوع فشل التجارب الليبرالية السابقة في الأقطار العربية وعوامل ذلك الفشل . وهو لأهميته البالغة يجب ان يعالج بكثير من الهدوء ، وبكثير من الحيطة والحذر والمرونة في الحكم . واتفق معك تماماً ـ أخي حسن ـ في أن لليبرالية الغربية جذوراً عميقة تمتد بعيداً في تاريخ أوروبا . . . الى بداية نهضتها في القرن السادس عشر . ولكي لا يكون هناك لبس يجب أن نوضح أننا نتحدث هنا عن الليبرالية في ميدان الفكر وليس في ميدان الاقتصاد . أما في إمكانية ، أو مشروعية الفصل بينهما فهذه مسألة اخرى . نعم سيقال : بل إنها مسألة المسائل . ومع ذلك فأنا أعتقد أنه يجوز الفصل ، منهجياً على الأقل ، بين السؤال الذي يطرح بصيغة : لماذا لم تتطور الأوضاع الاقتصادية في العالم العربي الى نظام رأسمالي حقيقي ؟ وهو السؤال الذي سبق للمفكر الفرنسي مكسيم رودنسون ان طرحه في كتابه « الاسلام والرأسمالية » وبين السؤال الذي يطرح بصيغة : لماذا لم تنجح النخب العصرية في العالم العربي والاسلامي في أن تغرس في بلدانها الحداثة السياسية التي حاولت استيرادها من أوروبا ؟ وهو السؤال الذي طرحه مؤخراً كاتب فرنسي آخر اسمه برتراند بادي في كتاب له بعنوان : « الدولتان : المجتمع والسلطة في الغرب وفي بلاد الاسلام » . . . أقول إنه من المشروع تماماً الفصل بين السؤالين على الرغم من كونهما وجهين لعملة واحدة ، وذلك لأننا لا نستطيع ان نرى القطعة من العملة بوجهيها مرة واحدة ، بل نحن محكومون بالنظر الى كل

وجه على حدة أولاً ثم القيام بعد ذلك بـ « الجمع » بينهما في الذهن لمحاولة التعرف على القطعة ككل وكما هي في الواقع .

هذه خطوة منهجية لا مجال للاختلاف حولها ، لذلك فأنا أقر سكوتك عنها لأنها اصبحت من باب « السماء فوقنا » . وإنما ذكرت بها أنا هنا فقط لأن الأرض لا تخلو ممن قد يعترض قائلاً : « لا ، إن السماء ليست فوقنا ، ولا هي تحتنا ، فهي تحيط بالكرة الأرضية من جميع الجهات » . فلكي نغلق الباب على اعتراضات من هذا القبيل فضلت التذكير بأن الفصل الذي نقوم به هنا بين الفكر والاقتصاد عند الحديث عن الليبرالية هو مجرد فصل منهجي . نحن إذن متفقان حول هذه المسألة . وهناك أمور أخرى كثيرة ، فيما كتبت ، اتفق معك فيها . ولكن بما أن المطلوب مني هو ان اختلف معك كـ « ممثل » للمغرب يحاور « ممثلاً » للمشرق فإني أجدني مضطراً الى التركيز على مسائل والسكوت عن أخرى . إن هدفنا هنا هو أن نبحث عن « الاختلاف » بهدف تعميق الاتفاق .

من القضايا التي اجد نفسي مضطراً للاختلاف معك حولها اقتصارك على « فشل » الليبرالية في مصر من جهة وتعميمك لهذا « الفشل » على جميع الأقطار العربية من جهة أخرى .

كيف ؟ أخالفك في « الاقتصار » و« التعميم » في آن واحد ؟

والجواب هو أننا هو في المغرب عندما ننظر الى المشرق فإننا ننظر اليه ككل ، أي أننا ندخل فيه الأقطار العربية وتركيا وإيران . . . فكل هذه بالنسبة الينا «مشرق» لا بمقتضى الاصطلاح الجغرافي وحسب بل أيضاً بمقتضى الانتماء الحضاري والديني العام . ففي المغرب لم يكن الناس يفصلون بين العروبة والاسلام وبالتالي فلم يكونوا يقيمون أية حواجز بين الحجاز والعراق وفارس وبين الشام وتركيا . واعترف أن هذه النظرة ما تزال تشكل جزءاً من « مخزوننا النفسي » ـ حسب عبارتك المفضلة ـ ولذلك وجدت نفسي ، عندما قرأت مقالتك ، أتساءل : لماذا نقصر « فشل » الليبرالية المستوردة من الغرب على

مصر الأشعرية وحدها ؟ وهل نجحت في إيران الشيعية ؟ وهل نجحت في تركيا العلمانية ؟

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى هل يصح تعميم هذا الحكم على جميع الأقطار العربية بما فيها المغرب ، وأقصد المغرب الأقصى خاصة ؟ أنا لا أقول إن الليبرالية المستوردة من الغرب قد نجحت في المغرب ، ولكني أقول ان مسارها ونصيبها من الفشل والنجاح وما آل إليه أمرها ، كل ذلك يختلف عما جرى عليه الأمر في المشرق . فنحن هنا في المغرب عشنا تجربة تختلف عن تجربة مصر في نقطة أساسية، وهي ان الحداثة المنقولة الينا من الغرب ، أو التي نستوردها نحن ، لم تدخل في تناقض حاد مع السلفية كما حدث في مصر . بل إن السلفية عندما كانت هي التي تولت التحديث ، وقد تبنت القيم الليبرالية الغربية وصبتها في قوالب وطنية ، عربية إسلامية ، فكانت « سلفية وطنية» ، قادت حركة التحديث ومعركة الاستقلال في آن واحد . ويمكن أن تتصور ما حدث عندنا بوضوح اكثر لو تخيلت التجربة المصرية يقودها محمد عبده ، وقاسم امين ولطفي السيد في « كتلة واحدة » مع غياب أصوات مثل أصوات شبلي الشميل وفرح انطون وسلامة موسى، وبالتالي غياب ردود الفعل السلبية التي أثارتها هذه الأصوات عندكم من طرف محمد عبده ، ورشيد رضا وسيد قطب الخ . . . ويمكن القول إن المسار نفسه قد بقي سائداً بعد الاستقلال . فرغم انقسام الحركة الوطنية المغربية ، السلفية التحديثية ، الى يمين ويسار ، فلقد جر اليمين معه من الليبراليين الحداثيين بقدر ما جر اليسار معه من السلفيين والوطنيين المتدينين ، وذلك على صعيد القمة وعلى صعيد القاعدة سواء بسواء . وإذن فما قلته قد يكون صحيحاً بالنسبة لمصر التي عرفت وتعرف ، لأسباب أنت أدرى بها ، صراعاً حاداً ومزمناً بين الحداثة والسلفية . أما في المغرب فالأمر يختلف ، قليلاً او كثيراً ، ولكنه بكيفية عامة يختلف .

وإذن فكما لا يجوز ، من وجهة نظري ، جعل « فشل » الليبرالية مقصوراً على مصر وحدها بل لا بد من تعميم الظاهرة على ايران وتركيا وبلدان

أخرى غير عربية ولا إسلامية ، فكذلك لا يجوز تعميم التجربة المصريـة على جميع الأقطار العربية ، من المحيط الى الخليج . إن هناك حالات خاصة داخل الوطن العربي نفسه ، تشكل مظهراً من مـظاهر خصـوصية هـذه التجربـة او تلك .

هذه الخصوصية التي تتعلق بالحاضر لها في الماضي أشباه ونظائر . وهنا أنتقل الى القضية الثانية التي أريد التركيز عليها في هذا الحوار . لقد أبرزت بما فيه الكفاية كيف أن الحضارة العربية الاسلامية قـد عرفت تجـربة « ليبـرالية » غنيـة قبل الغـزالي ، ثم حدثت بعـد ذلك نكسـة وتراجـع وانحطاط فسيـطر الاستبداد وهيمنـت الايديولوجيات الظلامية الخ . . . وهـذا صحيح ، ولا اختلف معك فيه .

غـير أني ـ وقد طلب مني أن أنـظر الى الأمور من المغـرب ، والمغـرب والأنـدلس في الماضي متـرابطان ، أجـد نفسي غير مقتنـع بتحميلك المـذهب الأشعري مسؤولية ما حدث من نكوص وانتكاس . أقول هذا ليس انتصـاراً للأشعرية ولا دفاعاً عنها ، فأنا ممن يحاول جاهداً تجنب الانخراط في صراعات الماضي ، ولكنني عندما أنظر الى المغرب (والأندلس) وهـو أشعري المـذهب أجد انه قد عاش « الليبرالية » العربية الاسـلامية في ظـل المذهب الأشعـري ذاته . نعم لم يعرف المغرب والأندلس ذلـك التعدد في الفـرق والملل والنحل الذي عرفه المشرق ، ولم يكن هذا راجعاً الى « استبداد » المذهب الأشعري ، فغياب التعدد حصل قبل قيام المذهب الأشعري نفسه . وعلى كل حال فتاريخ المغرب يقدم لنا صورة أخرى : فحركة المرابطين التي توطدت بها أركان الدولة المغربية والتي رسخت تقليد « الشورى » الاسلامية داخل الاطار القبلي المغربي قد قامت بارتباط مع المذهب الأشعري ، سواء في مرحلة التأسيس (أبوعمران الفاسي واتصالـه بأبي بكـر الباقـلاني) أو في مرحلة العـظمة والأوج إذ كـانت الهيمنة للفقهاء الذين كانوا أكثر محافظة وتشـدداً من أيمة الأشعـري انفسهـم . ومع ذلك فقد ظهر في آخر الدولة وفي حاشيتها ابن باجة أول فيلسوف أندلسي

مغربي . أما الدولة الموحدية التي قامت بعد المرابطين فقد كانت صلتها بالأشعرية ولربما بالغزالي نفسه في مرحلة التأسيس صلة مباشرة وقد ظلت تحمل الطابع الأشعري مع جنوح الى السلفية السنية ، وقد عاش في كنفها وداخل بلاطها فلاسفة وعلماء كبار حاملو مشعل العقلانية والروح العلمية النقدية كابن طفيل وابن رشد وابن زهر وغيرهم . وكانت هذه الدولة بدورها تطبق مبدأ « الشورى » الاسلامية طبقاً للاعراف القبلية السائدة . ويأتي بعدهم المرينيون ثم السعديون والعلويون ويبقى تقليد « الشورى » و« البيعة » قائماً . . . والى الآن ، والبلاد دائماً أشعرية المذهب .

ليس هذا وحسب ، بل إننا نجد لأيمة الأشعرية والمالكية في المغرب اجتهادات ومواقف فريدة في مجال الشورى والبيعة لم تتح لي بعد فرصة الاطلاع على ما يماثلها لدى أيمة المشرق : المعتزلة منهم والأشاعرة والحنابلة . من ذلك مثلاً ذلك المبدأ الذي أقره الفقهاء هنا في المغرب والذي ينزع السلطة التشريعية من الحاكم ويجعلها من اختصاص العلماء ، لقد جعلوا من الحاكم مجرد منفذ . وهكذا نجد ابن العربي ، وهو الأشعري المالكي المعروف بتشدده الذي اتصل بالغزالي واستمع اليه وتأثر به ، نجده يشرح قوله تعالى : ﴿ **وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ بعد ان استعرض آراء المفسرين المشارقة ، يفسره بقوله : « والصحيح عندي أنهم (= أولي الأمر منكم) . الأمراء والعلماء جميعاً . أما الأمراء فلأن اصل الأمر منهم والحكم اليهم . وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق ، وجوابهم لازم وامتثال فتواهم واجب . . . والأمر كله يرجع الى العلماء لأن الأمر (= السلطة والحكم) قد أفضى الى الجهال وتعين عليهم سؤال العلماء . . . وزال الأمر من الأمراء لجهلهم واعتدائهم ، والعادل منهم مفتقر الى العالم كافتقار الجاهل » .

ولم يكن هذا مجرد كلام مسطور في صفحات كتب الفقهاء ، بل لقد كانت له تطبيقات خصوصاً في ميدان الضرائب وحماية الثغور وهما ميدانان للسلطة التشريعية كما تعلم ، فلم يكن الحاكم ، في الغالب ، يتصرف في

هذين الميدانين بدون فتوى يطلبها من الفقهاء ، فإذا هو تصرف بدونها أو ضدها فالغالب ما كانت أصوات العلماء ترتفع عالية ، وقد تطور الأمر مراراً الى صراع مكشوف ، بل الى تمرد وثورة ، وقد بقي هذا التقليد سائداً في المغرب ، وهو دائماً أشعري مالكي . فهذا قاضي فاس في القرن الماضي فقط (1880) يجيب السلطان في قضية كان قد طلب فيها رأي العلماء بمذكرة يرفض فيها الطلب جملة وتفصيلاً وكان مما ورد فيها قوله : « . . . وأيضاً فقد تقرر أن من قواعد دين الاسلام وأركانه الشهيرة عند الخاص والعام أن العلماء حكام على الملوك والأمراء حكام على الناس ، فتصرفات الملوك تعرض على الشرع فما وافقه منها يقبل ويعتمد ، وما لا فلا » وأيضاً : « إن من قواعد ديننا أن العالم حاكم على الملك وليس العكس . . . فيرد الظهير (القانون الذي يصدره الملك) على النصوص (الشرعية) ولا ترد النصوص للظهير إلا لو كان الملك حاكماً على الشرع ، والأمر بالعكس » . ومع ان هذا الكلام ورد في مذكرة مرفوعة الى الملك جواباً عن سؤاله وطلباً لرأي العلماء في قضية وطنية كان الملك والعلماء والشعب فيها على رأي واحد ، فإن تأكيد المذكرة على تحديد الاختصاصات لم يكن مما يقتضيه الجواب ضرورة ولذلك كان تأكيد ذلك ذا دلالة ومغزى . وهذا الكلام الذي نقلناه عن قاضي فاس ينشر في المغرب اليوم ولا حرج ، في حين لو نشر مثله في بعض الجهات من الوطن العربي لكان فيه حرج وأي حرج . وهذه من مظاهر الخصوصية كما ترى .

وهكذا ترى معي أن المذهب الأشعري في المغرب لم يكن مصدراً للاستبداد . كلا ، ولكنني اعتقد ان الاستبداد هنا او هناك لم يكن بسبب المذهب الأشعري ولا بسبب مذهب ديني آخر .

نعم لقد كرس الاشاعرة عقيدة « الجبر » ولكن في صورة نظرية في « الكسب » انتهت بهم الى ما يشبه القول بالاختيار . أجل ، إن المعتزلة رفعوا شعار « خلق الأفعال » أو الاختيار ولكن ذلك لم يمنعهم ، كما تعلم ، من ممارسة استبداد شنيع في مسألة « خلق القرآن » . وأنا بعد لم أعثر لهم على

نصوص « ليبرالية » في الحكم غير القول بـ « الشورى » ، مع أن بعضهم كان أميل الى وجهة نظر الأمامية . وهذا معروف . على ان الهجوم على الأشاعرة لا يعني بالضرورة الانتصار للمعتزلة ، فقد هجم الحنابلة بدورهم ، وابن تيمية على رأسهم ، على المذهب الأشعري كما هاجمه الشيعة .

وما أريد ان أخلص اليه هو ان عوامل « فشل » التجربة « الليبرالية » في مصر أو في غيرها من الأقطار ، عربية كانت او إسلامية او غيرها ، يجب ألا يربط بالمذهب الديني ربط علة بمعلول ولا شرط بمشروط . واذا كان بعض المفكرين في الغرب قد ربطوا قيام الرأسمالية والليبرالية فيه بالمذهب البروتستانتي ـ وهذا موضوع جدل كما تعرف ـ فإنه لا شيء يبرر ربط فشل « الليبرالية » ، في الأقطار العربية بـ « جبرية » المذهب الأشعري ، ولا حتى بهيمنة الدين وسيادته . لقد نجحت الليبرالية والرأسمالية في الغرب موطنها مع استمرار وجود الكنيسة الكاثوليكية ، ونجحت في اليابان ، حيث غرست منقولة ، وانت أعرف بتقاليد اليابان المحافظة . وإذا سألتني عن رأيي في الموضوع فإني أرى أنه إضافة الى عوامل داخلية ، ليس من السهل تحديدها بالضبط ، هناك عامل خارجي يقدم نفسه بنفسه ، عامل التوسع الاستعماري الامبريالي . ومع أن لفظ « لو » من الألفاظ التي يجب تجنب استعمالها عند الحديث عن الماضي فلا شك انك تتسامح معي في استعمالها في العبارة التالية : إنه لولا تدخل اوروبا الاستعمارية لكان مصير نهضة محمد علي بمصر وامتدادتها الليبرالية مصيراً آخر ، ومن المرجح ان هذا « المصير الآخر » كان سيتحقق مع سيادة « المذهب الأشعري » .

6 ـ الحداثة والتقليد

الحَدَاثَةُ طَرِيقُنَا الوَحِيدُ إلَى العَصْرْ

د. محمد عابد الجابري

عزيزي حسن

نسمع من حين لآخر أصواتاً لمفكرين وكتّاب من هذا القطر العربي أو ذاك تنادي أن لا حاجة لنا بآراء المفكرين الغربيين ونظرياتهم ومصطلحاتهم وأن ما عندنا يكفينا . . .

وأنا أفهم مثل هذه التصريحات عندما تصدر عن أولئك العلماء التقليديين الذين درجنا على تسميتهم بـ « السلفيين » . أفهمها لأنها ، في هذه الحالة ، تصدر عن فكر يعتمد المرجعية التراثية وحدها فهي عالمه الفكري والثقافي ، وهو من هذه الناحية صادق مع نفسه يعبر عن قناعة حقيقية قد يغذيها موقف ايديولوجي ضد الغرب عموماً بوصفه خصماً تاريخياً .

ولكن الذي يصعب تفهمه هو أن تصدر مثل تلك التصريحات عن كتّاب ومؤلفين درسوا في الغرب وبضاعتهم من اللغات الغربية والثقافة الغربية ذات اعتبار ، بل إن منهم من يفكر ، أو على الأقل تشعر عندما تقرأ له أنه يفكر داخل المرجعية الثقافية الأوروبية أو بوحي منها ، وإذا أنت بحثت عن مقدار تمكنه من الثقافة العربية الاسلامية وجدت ثغرات وأحياناً نقصاً يمس الأسس . ومع ذلك فإن بعض هؤلاء لا يترددون في التهجم على ما « يعرفون » ، أعني الثقافة الغربية ، وامتداح ما لا يعرفون معرفة كافية ، أعني الثقافة العربية الاسلامية .

موقف « شاذ » ، لأنه يعكس وضعاً يتميز بعدم انسجام المرء مع نفسه :

فالرجل من هؤلاء غالباً ما يفكر تفكيراً « غربياً » حتى وهو يتكلم اللغة العربية ، وغالباً ما يقضي عطلته في بلد أوروبي، وهو إذا خرج من بلده ، أو من البلد العربي الذي يشتغل فيه ، شعر وكأنه خرج من السجن . أما عادات الملبس والمسكن والأكل والشراب فهي غربية تماماً . . . ومع ذلك فهو لا يتردد في القول إن مفاهيم الثقافة الغربية ونظرياتها لا تصلح لنا ولسنا في حاجة إليها لأن ما عندنا يكفينا . وقد قرأت مؤخراً لزميل كتب ما معناه : إن المذاهب الفكرية الغربية تظهر وتختفي ، فما أن نبدأ في ترجمة مذهب ونقله الى اللغة العربية حتى يختفي في موطنه ويقوم مقامه مذهب آخر . وضرب مثلاً على ذلك بالوجودية التي ما أن بدأ « نقلها » الى العالم العربي حتى توارت في موطنها ، تاركة المجال للبنيوية ، ثم ما ان بدأنا في « نقل » البنيوية حتى بدأت تتراجع في موطنها لتترك المجال للتفكيكية ، وهكذا . . . ويخلص صاحبنا الى القول إنه لا حاجة لنا بهذه المذاهب التي لا تظهر حتى تختفي ، وإن ما لدينا من تراثنا يكفينا .

والحق أنني لا أستسيغ هذا الموقف حتى ولو صدر عن حسن نية وعن غيرة قومية أو دينية . ذلك لأن القول : « إن تراثنا يكفينا » قول صحيح في مجال وغير صحيح في مجالات اخرى . فإذا كان المقصود هو الميدان الروحي الديني فتراثنا ، عقيدة وشريعة ، يكفينا فعلاً ، ولكن شريطة أن نجتهد فيه اجتهاداً يجعل منه تراثا لنا نمتلكه ونستثمره دونما تحزب للمذاهب والفرق التي عرفها تاريخنا ، دون انخراط ، من قريب أو بعيد ، في صراعات الماضي وقد كانت في جملتها صراعات سياسية . إننا اذا استطعنا أن نتحرر من تأثير سياسة الماضي في رؤانا واستشرافاتنا واتجهنا بالتالي نحو قضايا الحاضر والمستقبل ، نواجهها بروح نقدية تصدر عن اعتبار المقاصد والغايات ، فإننا سنستطيع فعلاً أن نكتفي بتراثنا في هذا المجال ، مجال العقيدة والشريعة ، لأن تراثنا في هذه الحالة سيغدو ليس فقط ما تركه لنا الأجداد من اجتهادات بل أيضاً ما اهتدينا اليه نحن من حلول لنوازل الحاضر والمستقبل ، وبذلك يصبح تراثنا يضم اجتهادات الحاضر الى جانب اجتهادات الماضي .

هذا النوع من الاجتهاد الذي يرتبط فيه الحاضر بالماضي ويتجاوزه هو المضمون الحقيقي لمفهوم « التجديد » في الاسلام . ذلك أن « التجديد » في الاسلام إنما يتناول ما جاء فيه الاسلام ببيان للناس في مجالي العقيدة والشريعة . أما ما عداهما من العلوم والمعارف والمناهج والصناعات والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فهي لا تدخل في المجال الذي يغطيه مفهوم « التجديد » بالمعنى الفقهي الاسلامي ، وبالتالي فهي لا تتعلق بتراثنا ، كتراث لنا ، حتى وإن كانت من إنجاز أسلافنا . إن إنجازات أسلافنا في هذه المجالات ، مجال العلوم العقلية والمناهج والصناعات ، هي جزء من تراث الانسانية ، هي مساهمة حضارتنا في التراث الانساني العام .

والتراث الانساني ، في مجال الفلسفة والعلوم والمناهج والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يبقى مرتبطاً بالماضي على الدوام ، فهو جزء من التاريخ ، ولا شيء منه يلزم الحاضر والمستقبل ، بل يمكن القول إجمالاً انه اذا كانت الأسئلة العلمية والفلسفية التي تطرح في الماضي تبقى حية بصورة بصورة من الصور لفترة من الزمن قد تطول وقد تقصر ، فإن الأجوبة التي تقدم عنها يتجاوزها دوماً التقدم الذي تحققه البشرية ، وغني عن البيان القول إن ما يطبع عصرنا هو اطراد التقدم بوتائر سريعة ، وتائر تجعل بالفعل من تاريخ العلم « تاريخ أخطاء العلم » . واذا كان هذا صحيحاً بالنسبة للعلوم الرياضية والتجريبية صحة مطلقة فهو صحيح كذلك ، وعلى نطاق واسع ، بالنسبة للعلوم الانسانية عموماً : ان تاريخ علم النفس وتاريخ علم الاجتماع وتاريخ الفلسفة وتاريخ علم المناهج وتاريخ الأدب هي تواريخ لنظريات وآراء لم تعد صحيحة ولا إجرائية لكونها قد تم تجاوزها فدخلت التاريخ وأصبحت تراثاً إنسانياً . واذا كان هذا صحيحاً بالنسبة لعلوم العصر الحديث فما بالك بعلوم القرون الوسطى ، الاسلامية منها والمسيحية .

هنا في مجال الأدب والفلسفة والعلوم والمناهج لا معنى لـ « التجديد » بالمفهوم الاسلامي الذي شرحناه . إن الحلول للمشاكل الجديدة لا يتوصل

إليها بـ « الاجتهاد » في القديم بل بتجاوزه ، بالتحرر من عوائق التقدم فيه . وهذا ، إجمالاً ، هو مضمون « الحداثة » . إن الحداثة هي في جوهرها ثورة على التراث القديم ، تراث الماضي والحاضر ، من اجل خلق تراث جديد . والحداثة اليوم ، في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج والاجتماع والاقتصاد الخ ، لا وطن لها ، أو على الأقل لم تعد محصورة ولا قابلة للحصر في رقعة من الأرض دون أخرى . الحداثة اليوم حداثة غازية كاسحة ، إن لم تأخذ بها أخذتك ، وإن لم تعمل جاهداً من أجل المساهمة في صنعها ، أو على الأقل من اجل تبيئتها في واقعك وخصوصيتك ،، جرفتك واقتلعتك من جذورك ، أو همشتك وألقت بك جانباً ، خارج الحاضر والمستقبل . . تجتر الماضي ، بل يجتر الماضي نفسه فيك .

ولا يعني هذا أنه علينا أن نعرض عن تراثنا إعراضاً ونرتمي بكليتنا في الحضارة المعاصرة وكأننا كائنات لا تراث لها، كلا. إن تأسيس «الحداثة» فينا وعندنا يتطلب اعادة الانتظام في تراثنا ، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حداثية : إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه لأن ذلك وحده هو السبيل الى تدشين سلسلة من « القطائع » معه ، الى تحقيق تجاوز عميق له الى تراث جديد نصنعه ، تراث جديد فعلاً ، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية .

تراثنا قد يكفينا في الميدان الروحي الديني ، عقيدة وشريعة ، إذا نحن عرفنا كيف نمارس « التجديد » بالصورة التي تتناسب مع واقع عصرنا ، مع نوازله ومستجداته ومتطلبات الحياة فيه . . . وأما في ما عدا هذا الميدان فتراثنا جزء من التاريخ ، جزء من تراث الانسانية جمعاء . وإذا حصل أن تمكن قسم من الانسانية من تجاوز هذا التراث الانساني العام فما على الباقي إلا أن ينهض ويسابق الخطى للحاق بالركب الرائد . نعم قد نجد هذا الركب الرائد يغير لباسه كل يوم (آراءه ومناهجه) ، غير أن ذلك ليس عيباً ولا نقصاً ، بل بالعكس هو دليل الحياة ، دليل التقدم . . . واذا لم نفعل مثله ، إذا لم نجتهد في الاستفادة من جميع « الألبسة » فإنها ستتراكم أمامنا تدفع بنا الى المؤخرة

باستمرار فتزداد المسافة بيننا وبين الحداثة باطـراد . . . والحداثـة اليوم ديـدن الحياة في كل مجال : الحداثة الفكرية ضرورية لانتاج المعرفة ، ضرورة للتجديد والاجتهـاد في كل ميـدان ، في ميدان الـدين كـما في ميـادين العلم والفلسفـة والسيـاسة والاجتمـاع والاقتصاد . . . أمـا ممارسَـة الحقـوق ، وفي مقـدمتهـا « حقوق الانسان والمواطن » فتتوقـف على مدى مـا يتوافـر لدينـا من مقومـات الحداثة السياسية : من مؤسسات دستورية حديثة تمثيلية حقاً ، وحريات فردية وجماعية مضمونة فعلاً . . . أما تراثنا فهو وان كان يزخر بأنواع من « الحداثة » شهدتها فترات من ماضينا فهو لا يكفينا في تحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا . حداثات ماضينا مفيدة لنا على صعيد ربط الحاضر بالماضي ، ولكنها لا يمكن أن تنوب عن الحداثة التي تطبع عصرنا والتي تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصل الحاضر بالمستقبل : المستقبل الـذي ننشده والـذي نكون فيـه من جملة صانعيه ومخترقيه .

العَرَبُ ضَحِيَّةُ المَرْكَزِيَّة الأُورُوبِيَّة

د . حسن حنفي

عزيزي محمد

إن تحديد المصطلحات منذ البداية قد يوضح كثيراً من اللبس الشائع ، فلفظ « التراث » لا يعني « التقليد » بالضرورة ، فهناك تراثيون مجددون مبدعون مثل ابن تيمية في « نقض المنطق » وفي « الرد على المنطقيين » . إنما التراث يعني البداية بالأنا في مقابل الآخر ، وتطوير الثقافة المحلية وليس استبدالها وزرع أخرى مكانها . وقد نشأ هذا اللبس من ترجمة المصطلح الافرنجي Tradition الذي يعني في الوقت نفسه التراث والتقليد .

أما لفظ « الحداثة » فإنه أيضاً لفظ متشابه . فإنه قد يعني اتباع أساليب العصر ومناهجه في تحليل التراث ، وهي أساليب خارجة عنه ، مستمدة من تراث الآخر الذي أفرز الحداثة . وقد يعني « التجديد » وهو تطوير للتراث من داخله طبقاً لحديث المجددين المشهور « إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . فالحداثة لا تعني الغرب بالضرورة ، إنما تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقاً لظروف كل عصر ، وإنه من الظلم البين أن يستأثر الغرب وحده بالحداثة وأن تحيل الحداثة الى الغرب بالضرورة . فمن حيث المصطلحات « التراث والتجديد » عندنا أصح من التقليد والحداثة .

ولمزيد من الايضاح وإزالة اللبس ، يتم التجديد أي الحداثة بهذا المعنى في الشكل او في المضمون . الشكل هو اللغة ، والمضمون هو المعنى والشيء ، يمكن التعبير عن الأشياء القديمة بألفاظ جديدة لتجاوز ازدواجية القديم والجديد

إذا ما انتشر الجديد عبر الترجمة والنقل وانتشار ثقافات الآخر فوق ثقافة الأنا أو بجوارها . حدث ذلك في القرن الثالث الهجري فنشأت علوم الحكمة بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية . وتكرر ذلك منذ القرن الماضي ولم تنشأ علوم الحكمة الجديدة بعد بالرغم من انتشار الثقافة الغربية ، فالله هو المحرك الأول ، والعلة الأولى ، والصورة المفارقة ، واجب الوجود ، ولا ريب أن نقول الآن إن الله هو اللانهائي ، الكمال ، المطلق ، المثال ، الفكرة ، التصور ، الدافع الحيوي ، التقدم ، الحرية ، الطبيعة الى آخر هذه المفاهيم التي شاعت من الفلسفة الغربية في العصور الحديثة . والمضمون هو خروج من المعنى المضمر الى المعنى الواسع ، ومن الفعل المحصور الى الفعل الحر الطليق . فالشهادة التزام بقضايا العصر ، والصلاة إحساس بالزمان ، والصيام إحساس بالآخر الفقير ، والزكاة مشاركة في الأموال ، والحج مؤتمر سنوي عام لمناقشة أحوال المسلمين ، على هذا النحو يكون التجديد في الشكل وفي المضمون ، في اللغة وفي المعنى ، وهو تجديد من الداخل يحفظ الأنا في تواصلها التاريخي ، ولا يحدث أي انقطاع بين ماضيها وحاضرها .

إن مقالة « لدينا ما يكفينا » لها ما يبررها إذا ما طغت ثقافة الآخر على ثقافة الأنا فيولد ذلك الطغيان رد فعل الأنا ضد ثقافة الآخر ، وهو ما يحدث بيننا هذه الأيام في رد فعل « السلفية » على « العلمانية » . إن رفض الآخر المتمثل في الغرب حالياً شيء طبيعي نظراً لما نحن فيه من ضياع ، ضياع الأنا في الآخر ، وطغيان الآخر على الأنا . وكلما ازداد التغريب ، ازداد الدفاع عن الأصالة والتراث في غياب جدل صحيح بين الأنا والآخر . وكانت ثورة الفقهاء على أنصار اليونان قديماً لها ما يبررها بهذا المعنى ، الدفاع عن علوم العرب ضد علوم العجم ، وعن علوم الأواخر ضد علوم الأوائل ، وعن علوم الغايات ضد علوم الوسائل ، و« ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان » بتعبير اليمني الصنعاني ، وتأكيد النحو العربي ضد المنطق اليوناني على ما هو معروف في المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس .

والحال كذلك الآن بالنسبة للعرب حيث طالت فترة النقل ولم تبدأ فترة

الابداع بعد . ننقل منذ مائتي عام تقريباً . وما زالت إبداعاتنا محدودة للغاية ، ونظراً لسرعة انتشار الثقافة الغربية من المركز الى الأطراف خلال اجهزة الاعلام ودور النشر ، نشأت لدينا ظاهرة « التغريب » . ووحد أنصار الثقافة الغربية بينها وبين الثقافة العالمية . أخرجوها من محليتها ، أعطوها أكثر مما تستحق ، مع أن كل ثقافة ، بما في ذلك الثقافة الغربية ، ثقافة محلية ، تنشأ في ظروف تاريخية وجغرافية وبشرية واجتماعية واقتصادية وسياسية خاصة . أما الثقافة الانسانية فهي مجموع الثقافات المحلية ، تواصلها وتفاعلها ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ ، وحصيلة التراكم التاريخي الطويل عبر تاريخ الانسانية ذاتها . كان من الطبيعي أن يسبب ذلك رد فعل طبيعي عند أصحاب التراث ودعاة الأصالة للدفاع عن الأنا في مواجهة الآخر ، ينقدون التغريب الحديث وحداثة العصر ويدعون الى التراث القديم وأصالة الماضي . ومجموع الخطأين لا يكون صوابا .

إن القول بأنه مهما حاول فريق منا، على اطلاع بالتراث الغربي قدر اطلاعه على التراث الاسلامي ،نقد التراث الغربي فإنه لا محالة يتأثر بما ينقده ، وبالتالي يظل جهده واجتهاده محدودين ، ويظل نقده مردوداً إليه ، لأنه ينقد الغرب بآليات الغرب ومناهجه ، ولولا الغرب لما أمكن نقد الغرب طبقاً لقول الشاعر ، « وداوني بالتي كانت هي الداء » ، ينقد الغرب بما تعلمه من الغرب ، ويظل الناقد غربياً وهو يظن أنه يتخلص منه ، ويثبت غربيته وهو يظن أنه يتحرر منه ، إن مثل هذا القول حكم قاس ، يقضي على الابداع من أساسه ، ويجعل الغرب هو الاطار المرجعي الوحيد لكل إبداع لا غربي ، وهل كان القدماء يونانيين وهم ينتقدون اليونان ؟ هل كان الفقهاء أرسطيين في نقدهم للمنطق الأرسطي القديم ؟ إن الابداع هو القدرة على الخروج من التقليد حتى ولو كان بوسائل المقلدين . وإلا لتربع على عرش الابداع فريق أبدي، ولظلت ابداعات الآخرين مجرد هوامش وتنويعات على المبدعين الأوائل . مع أن مراكز الابداع متعددة بتعدد الشعوب ، ومتنوعة بتنوع المواقف الحضارية ، ونظراً لقرب العالم العربي من الغرب راح ضحية المركزية

الأوروبية في الابداع .

وهناك فرق بين نقد التراث الغربي درءاً للتقليد ، وحرصاً على الابداع الذاتي وبين مقالة « إن لدينا ما يكفينا فلا حاجة بنا الى غيرنا » . الأولى قضية حضارية صرفة ، تحرص على تجديد العلوم ومقدرة الأنا على الابداع الذاتي ، تنفع أكثر مما تضر ، والثانية قضية عملية نفعية صرفة تضر أكثر مما تنفع . إننا نحتاج الى كل شيء ، والأنا متفتحة على كل ثقافات الآخرين بصرف النظر عن مصدرها . وقد عبر الكندي عن ذلك في رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى بقوله « ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ، فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية الى علم كثير مما قصروا من قيل حقيقته . . . وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس يبخس الحق . ولا يصغر بحقه ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس الحق ، بل كل يشرفه الحق » .

أما ثنائية الروحي والمادي ، الديني والدنيوي ، العقيدة والشريعة في جانب الفكر والعلم في جانب آخر ، الأول لنا ، والثاني لغيرنا ، فهي ثنائية توقعنا في ازدواجية الشخصية ، الايمان لنا والعلم لغيرنا . تعطينا أقل مما نستحق وتعطي الآخر اكثر مما يستحق ، تجعلنا أهل إيمان فحسب ، والآخر صاحب علم ، تجعل الايمان وقفاً علينا والعلم حكراً على غيرنا كما هو الحال في البرنامج التلفزيوني المشهور « العلم والايمان » ، فقد كرمنا الله بالايمان وسخر الآخرين لنا ليعطونا العلم ! إن أمور الدين هي أمور الدنيا ، ونحن قادرون على الابداع فيهما معاً . هكذا فعل القدماء . وكان المبدعون في علوم الطب والكيمياء والطبيعة والصيدلة والنبات والحيوان والهندسة والحساب والجبر والفلك هم أنفسهم المبدعون في علم العقيدة والشريعة والحكمة .

ليست ابداعات الماضي تاريخاً بل هي أيضاً حاضر . وإن فصل تاريخ العلم عن العلم واعتبار تاريخ العلم هي أخطاؤه في حين أن العلم الحالي هو الصحيح لهي عادة جرت في الغرب إخفاء لمصادر العلوم ، وولعاً بالحاضر دون الماضي بعد عصر النهضة الذي انتصر فيه المحدثون على القدماء ، وأنصار الجديد على أنصار القديم . إنما تحل أزمة العلوم الحالية بقراءة ماضيها لعلها تكتشف مفهوماً أو تصوراً قديماً قادراً على حل الأزمة الحالية ، في العلوم القديمة هناك قدر من حضور القيمة في الواقع وهو ما قد يحل أزمة العلوم الحالية التي فصلت نهائياً بينهما . كل شيء في الغرب إنما هو عود على بدء ، وتجريب اليوم ما تم رفضه يالأمس . « التاريخانية » جزء من الوعي البشري لا فرق في ذلك بين الفلسفة والعلم .

ليس الغرب هو أساليب الحياة في الطعام والشراب ، والملبس والمسكن بل الغرب تصور للحياة والكون والانسان ، وموقف حضاري عام ، ونسق القيم . ومع ذلك فإننا في المشرق معجبون بالمغرب وبتونس وباليمن لحرص الناس فيها على التراث العربي في أساليب الحياة . وننعي حظنا في مصر والجزائر والشام لأننا فقدنا هذا الطابع العربي في أساليب الحياة وفنون العمارة . ونتمنى ان تكون هويتنا في الباطن والظاهر ، في الفكر والسلوك . لقد استطاع الشرق في اليابان والصين والهند مقاومة النمط الغربي في الحياة ولم نستطع نحن المقاومة . وفي الوقت نفسه استطاع الشرق تمثل علوم الغرب وتجاوزها وما زلنا نحن في دور التعلم . ففقدنا الحسنيين، الدين والدنيا ، الأصالة والمعاصرة .

إن العلاقة بين الأنا والآخر ليست علاقة بين الخصوصية والعالمية وإلا أعطينا أنفسنا اقل مما نستحق ، وأعطينا الآخر أكثر مما يستحق . فكل حضارة خاصة ، ولا توجد حضارة عامة تمثل الحضارات جميعاً . وإن تراكم الابداعات البشرية في آخر مرحلة من مراحل تطور البشرية في الغرب الحديث لا يجعل باقي الحضارات تصاب بالدوار وبفقدان التوازن لأن لها في هذا التراكم دوراً

سابقاً واسهاماً تاريخياً غير منظور . وإن علوم الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة والاسلام لهي أحد المكونات التاريخية والروافد العلمية للغرب الحديث . بل إن العلوم ذاتها وتطبيقاتها (التكنولوجيا) إنما تقوم على تصور حضاري . فهي ظاهرة اجتماعية تخضع لتصورات من يبدعونها ولقيم من يستعملونها ولأهداف من يروجون لها ، وإلا نكون قد وقعنا في رد الكل الى الجزء مرتين ، الأولى برد الحضارة البشرية كلها الى إحدى مراحلها في الغرب الحديث ، والثانية برد الحضارة ذاتها الى أحد إبداعاتها وهو العلم وتطبيقاته ، ونكون أيضاً قد وقعنا في ظاهرة « الانبهار بالغرب » و« الغرب كنمط للتحديث » وهو ما وقع فيه أيضاً فكرنا العربي الحديث بما في ذلك الحركة الاصلاحية ودون أن نكون قادرين اليوم على تجاوز ما وقعنا فيه بالأمس ونكون قد أغفلنا دور الأجيال .

7 ـ الناصرية

المُسْتَقْبَلُ لِلنَّاصِرِيَّةِ الشَّعْبِيَّةِ

د. حسن حنفي

عزيزي محمد

ليست الناصرية حقبة تاريخية ماضية في تاريخ العرب الحديث بل ما زالت تجربة حية في وجداننا ، واختبارا دائماً لنا ، يعبر عن رغبتنا الدفينة في الحرية ، والاشتراكية ، والوحدة . ولما تحولت الناصرية في مصر في السبعينات الى ثورة مضادة من داخلها ، وقطعنا أنوفنا بأيدينا ، وشوهناها داخل أرضها لم تجد من يدافع عنها إلا الذين عادوها بالأمس ، وهي حية مؤثرة فاعلة تمثل خطراً على الرجعية العربية ، والنظم المحافظة ، أو الذين ينعمون بمآثرها ومساندتها ومؤازرتها كما هو الحال لدى جماهير الشعب اليمني من الجمهورية العربية اليمنية ولدى الشعب الجزائري الذي كان يحتفظ بصورته مع القرآن الكريم إبان حرب التحرير ، وفي قلوب الشعب السوري الذي ما زال يحفظ له أول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث ، الجمهورية العربية المتحدة 1958-1961 ، ولدى جماهير شعب فلسطين ، فقد كانت معاداة الصهيونية أحد العناصر الثابتة المكونة للناصرية .

لم تكن الناصرية مذهباً سياسياً معداً سلفاً منذ بداية الثورة المصرية بل إنها تكونت عبر الأحداث . كانت قطاراً يمد قضبانه ليسير عليه قدر حاجته وكما تملي الظروف اتجاهه . كانت منعطفاته الرئيسية مقاومة الأحلاف العسكرية مثل حلف بغداد واتفاقية جلاء القوات البريطانية في 1954 ، وتأميم قناة السويس في 1956 والتمصير في 1957 ، ووضع نهاية للسيطرة الأجنبية على اقتصاديات

البلاد ، والوحدة المصرية السورية 1957-1961 كأول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث وظهور القومية العربية كحركة تحرر وطني ضمن المذاهب السياسية الوطنية على الصعيد العالمي ، ثم البناء الاشتراكي 1961-1964 ، وظهور الاشتراكية العربية كإبداع سياسي في العالم الثالث مثل الاشتراكية الافريقية ، ومقاومة الأحلاف ومناطق النفوذ مثل الحلف الاسلامي في 1965 . ما أن وقعت هزيمة حزيران (يونيو) 1967 حتى بدأت الناصرية تراجع نفسها ، وتحاول تأسيس نظرية ثورية بعد أن بدأ التراكم الكمي يتحول الى تغير كيفي . وبدأت إعادة النظر في كثير من المنطلقات النظرية المكتسبة مثل الرأسمالية الوطنية التي بدأ يظهر استغلالها ، والرغبة في تأميم تجارة الجملة ، وقطاع المقاولات ، والاحساس بالحاجة الى تأسيس الجهاز الطليعي عصب الحزب وكنواة لتكوين الحزب الاشتراكي الثوري ، وضرورة اعادة كتابة الميثاق ، بعد ان تم الاعلان عن ذلك ، مرة كل عشر سنوات لمواكبة التنظير الثوري للممارسة الثورية . ولكن اعادة بناء الجيش ، واعداد خطة بدر « للعبور » التي تمّ تنفيذها في تشرين الأول (أكتوبر) 1973 ، وحرب الاستنزاف في 1969 ثم اختفاء الزعيم نفسه في اواخر ايلول (سبتمبر) 1970 أنهى التجربة ، ولم تتحقق النوايا الطيبة ، ثم جاء 15 أيار (مايو) 1971 للاجهاز عليها . وكان آخر تحقيق لها حرب تشرين الأول (اكتوبر) 1973 . ثم تم التفريط في النصر العسكري على مستوى السياسة فجاءت قوانين الانفتاح في 1974 . ولم تستطع جماهير عبد الناصر في كانون الثاني (يناير) 1977 من اعادته الى الساحة والى مركز السلطة بل ودفعت الثورة المضادة الى زيارة القدس في تشرين الثاني (نوفمبر) من العام نفسه ثم عقد معاهدة الصلح في نيسان (ابريل) 1978 حتى أنهت الحركة الاسلامية في القوات المسلحة ويجنود مصر أسوأ عقد في تاريخها ، وبدأ مرحلة التقاط الأنفاس والترقب والانتظار في الثمانينات لانقاذ ما يمكن انقاذه من التجربة الناصرية واختياراتها الثابتة .

وبالرغم من ان الناصرية لم تكن مذهباً مسبقاً « جاهزاً) أو تطبيقاً لمذهب شرقي أو غربي بل كانت محاولة إبداعية أصيلة تنبع من الواقع العربي الخاص

إلا أن مجمل سياساتها يمكن ان تكون عناصر ثابتة فيها على الصعيدين الداخلي والخارجي .

فعلى الصعيد الداخلي : الاصلاح الزراعي ، وتحديد الحد الأعلى للملكية الزراعية من أجل تحرير الفلاحين من الاقطاع الزراعي ، وتحويل الاجراء الزراعيين الى ملاك للأراضي ، والقضاء على مجتمع النصف في المائة وتأسيس القطاع العام ، قلعة الصناعات الثقيلة ، الحديد والصلب والألمونيوم ، وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج ، ودعم المواد الغذائية لمحدودي الدخل ، حقوق العمال ، وتحديد حد أدنى للأجور ، ومشاركة العمال في الادارة ومجانية التعليم وبناء المدارس ، ومحو الأمية والتأمينات والمعاشات لكبار السن وتحديد ايجارات المساكن منعاً لاستغلال أصحاب العقارات وإنشاء المستشفيات ، والعلاج المجاني . وعلى الصعيد الخارجي ، مقاومة الاستعمار والصهيونية ، ومساندة الشعوب في التحرر ، وظهور القومية العربية كحركة تحرر وطني للشعوب العربية ، وانتقالها من المستوى المحلي الى المستوى العالمي ، وإنشاء منظمة الوحدة الافريقية ، ومنظمة التضامن الآسيوي الافريقي ، وتحول القاهرة الى مركز لحركات التحرر الافريقي ، وتأسيس حركة عدم الانحياز واتباع سياسة الحياد الايجابي بين المعسكرين الشرقي والغربي . وهي كلها اختيارات دائمة لحركة التحرر العربي ، وما زالت قائمة بالرغم من التغيرات المحلية والدولية .

ومع ذلك ، كانت للتجربة الناصرية حدودها التي جعلتها موضع انتقادات مستمرة لها . وكانت هذه الانتقادات شائعة في حياة الزعيم . . . ولكن إنجازات الناصرية جعلت هذه الانتقادات خافتة الصوت ، همساً بين الجوانب . فلما انحسرت الانجازات ظهرت المثالب ، ولما عزت المكاسب ازدادت المخاسر ، وأهمها :

1 ـ عدم وجود نظرية مسبقة تعتمد عليها الناصرية كبرنامج للعمل الوطني ، والاكتفاء بتجارب الصواب والخطأ جعلها باستمرار عرضة للمد

والجـزر ، والفعل ورد الفعـل ، حتى جاءت هـزيمة حزيران (يـونيو) 1967 فتكشفت الأخطاء ، وبعد أن عصفت الهزيمة بالتجربـة كلها ، بـدأت مرحلة التعلم الجذري سواء للقضاء على الرأسمالية الوطنية التي بدت مستقلة أو لبناء الحزب الثوري الطليعي ، ولكن بعدمـا فات الأوان ، ولم يسعف المـوت عبد الناصر كي يستفيد من تعلمه .

2 ـ إن غياب الحزب الثوري الطليعي القادر على حماية مكتسبات الثورة والدفاع عنها إذا ما وقعت الثورة المضادة جعلت الثورة عارية من أي ضمان إلا من وجود شخص الزعيم ، فلما قضى نحبـه أصبح من السهـل شجب الثورة وتصفيتها تدريجياً حتى تحولت الى ثـورة مضادة من داخلهـا وبنفس الرجـال . كـانت التنظيمـات السياسيـة التي أقامتهـا الثورة : هيئـة التحريـر ، الاتحـاد القومي ، الاتحاد الاشتـراكي العربي مجـرد تنظيمـات حكوميـة أكثر منهـا قوى شعبية ، لأعضائها رواتب الموظفين وبدلاتهم وتفرغهم السياسي وليس التزامهم وتضحيتهم .

3 ـ إن غيــاب مؤسســات الـدولـة المستقلة : الصحــافــة (تــأميم الصحافة) ، والجامعة (مذبحة الجامعة في 1954) والقضاء (مذبحة القضاء) جعل السياسة العامة كلها مركزة في الزعامة التي تحفظ المؤسسات وتنشـطها . بل إن كل مؤسسة أصبحت تتبع رئيساً ، فهذه وزارة فلان ومصلحة علان . فما أن اختفى رئيس الدولة عصب المؤسسات كلها حتى انهار النظام .

4 ـ لقـد أدى الاصطدام بـالقـوى الـوطنيـة التي كـانت صلب الحيـاة السياسية قبـل الثورة : الاخـوان في 1954 وفي 1965 ، والشيوعيـون في 1959 والوفد في 1953 ، وحـلها جميعاً وعدم خلق تنظيم سياسي بديل فعال الى وجود فراغ سياسي يشتكي منه الجميع حتى انتهى الأمر بالنـاس الى السلبية ورفض الاشتراك في أي تنظيم سياسي تقوم به الثورة لأنه مفروض من أعلى وليس نابعاً من أسفل . وتحولت القوى الوطنية الى تنظيمات سرية تعمل في الخفاء تصطدم بالثورة بين الحين والآخر .

5 ـ وقد أدت تصفية أجنحة الثورة ذاتها منذ أزمة آذار (مارس) 1954 والقضاء على الاخوان والشيوعيين في مجلس قيادة الثورة الى أن حكم الضباط الأحرار الوطنيون وحدهم ، فحكم الجزء الكل ، وحكم القلب بلا أجنحة ، فلم يستطع ان يحلق كثيراً أو أن تكون له رؤية . انعدم الحوار بين الفصائل نظراً لغيابها ، وانتهى الأمر الى مجرد استشارة غير ملزمة أقرب الى الموافقة منها الى المخالفة ، والى التبرير منه الى التحليل .

6 ـ وانتهى ذلك كله على الصعيد الشعبي الى غياب الحريات العامة ومعاناة الناس من غياب الحوار الحر والتعبير عن الرأي إلا همساً وبين الأصدقاء وفي الدوائر والأماكن المغلقة ، ونشأت لغتان ، اللغة العامة في التعامل الرسمي في الدولة واللغة الخاصة في التعامل الفعلي مع النفس ومع دائرة الأصدقاء . وعظم شأن النكات الشعبية على الرئيس تفريجاً عن الهم ، وتعبيراً عن النقد الاجتماعي الذي غاب من الصحافة وفي الرأي العام . عذب البعض ، واستشهد البعض الآخر ، وتدخلت أجهزة الأمن والمخابرات العامة في حياة الناس الخاصة بحجة الدفاع عن الثورة وتأمينها .

7 ـ إن عدم بناء الثقافة الوطنية التقليدية وتحويلها الى ثقافة وطنية ثورية ، والاكتفاء بتغيير الواقع الاجتماعي دون تغيير مواز في مفاهيم الثقافة الوطنية وابنيتها ومناهجها وتصوراتها للعالم وقيمتها إلا من تبريرات دعائية للنظام وتبشيراً بقراراته أدى ذلك الى بقائها محافظة تقليدية موروثة ، سرعان ما تم استعمالها للانقضاض على الناصرية كإيديولوجية سياسية سهل اتهامها بالالحاد والشيوعية والمادية والتبعية للاتحاد السوفياتي والانغلاق ، وجاءت المكونات الثقافية التقليدية مثل العلم والايمان والصبر والأصالة ، والدين والتراث كبديل عن الناصرية وكمعول لهدمها كما حدث في السبعينات .

8 ـ إن تكوين طبقات متوسطة جديدة أثرت على حساب الثورة بتضخم جهاز الدولة ، وكبار الموظفين ، وضباط الجيش ، ورجال الحزب ، ومديرو القطاع العام أدى الى نشوء طبقات ذات مصالح مغايرة بل ومناقضة لمصالح

الأغلبية ، وسرعان ما انقضت هذه الطبقة ، بعد اختفاء الزعيم لتصفية القطاع العام ، وتقوية القطاع الخاص والسيطرة عليه ، فحدثت أكبر عملية تهريب أموال في تاريخ مصر واستنزاف الثروة الوطنية وحصرها في أيدي المليونيرات الجدد الذين بلغوا المليون ، فالرأسمالية لم تعد جريمة . ولم يجد الشعب من يحميه من هذا الاستنزاف بعد أن تحولت الدولة نفسها الى مكان لسيطرة الرأسماليين الجدد .

ومع ذلك ، فإن الناصرية ما زالت موجودة في قلوب الناس وكأنها حلم حياتهم المجهض في الماضي ، يرنون اليه في المستقبل ويتطلعون الى يوم ،قريب ، تنخفض فيه الأسعار ، ويدافع فيه عن الكرامة الوطنية ، والاستقلال الوطني ، ومقاومة الأحلاف العسكرية ومناطق النفوذ . جماهيرها موجودة ، وهي التي حملت صورته في كانون الثاني (يناير) 1977 وكان في الذهن حوادث الأمن المركزي في 1986 ، وما زالت تضغط على القيادة السياسية لمقاومة ضغوط البنك الدولي لرفع الدعم عن المواد الغذائية للطبقات الكادحة ولمحدودي الدخل . صحيح ان الظروف المحلية والدولية قد تغيرت . ومع ذلك فالناصرية ما زالت قادرة على إقالة عثرات التنمية التابعة التي استشرت في السبعينات ، من اجل تنمية مستقلة تقوم على التخطيط القومي بالاعتماد على المدخرات الوطنية . وإن غياب الناصرية من الساحة وغياب زعامة مصر ، الاقليم ـ القاعدة ، عن قلب الأمة العربية كان أحد عوامل تشتت الأطراف ، في الحرب العراقية الايرانية ، والحرب الأهلية في لبنان ، وحرب الصحراء في المغرب العربي ، وتوتر النزاعات في الحدود ، وحرب ليبيا في تشاد . كما أن ظهور سياسة الوفاق بين الشرق والغرب ، والبريسترويكا ، وبعض التغير في المواقف الأمريكية بالنسبة للقضية الفلسطينية ، والحوار مع المنظمة ، وقرارات مؤتمر الجزائر ، والتجمعات الاقليمية كل ذلك لا يمنع من قوة جذب الناصرية ، كعامل توحيد في المنطقة وكقوة لرأب الصدع في الجسم العربي .

ان المستقبل للناصرية الشعبية التي هي استرداد للناصرية القديمة مع

اعتمادها هذه المرة على الثقافة الوطنية بعد تثويرها وعلى القوى الوطنية بعد رد الاعتبار اليها . ولما كان الاسلام هو المكون الرئيسي للثقافة الوطنية فإنه يمكن الاعتماد على ثورة الاسلام وتصوره للمجتمع بلا طبقات ، ومقدرته على تحرير الأرض ، وتحرير الانسان ، وتوحيد الأمة ، وتنمية مواردها الطبيعية وحشد جماهيرها ، والدفاع عن هويتها حتى لا تتم المزايدة على الناصرية ، أو الخروج عليها باسم الاسلام والحاكمية والدين والتراث كما هو حادث هذه الأيام . وباعتمادها على القوى الوطنية فإن الناصرية تتحول الى جزء من تاريخ البلاد ، مطورة لحركاتها الوطنية ، وموحدة لها بدلاً من ان تكون انقطاعاً فيها ، الاسلام الذي يلغي ما قبله من جاهلية ! إن الناصرية الشعبية تحالف وطني عريض ، تكون الناصرية فيه بمثابة القلب أي الجماهير العريضة صاحبة المصلحة في إنجازات الناصرية ، والحركة الاسلامية جناحها الأيمن ، والحركة الشيوعية جناحها الأيسر ، والليبرالية رأسها المفكر ، وبهذه الجبهة العريضة يستطيع الطائر أن يطير فلا طيران إلا بجناحين وإلا ثقل الجسم الى الأرض . والطير بجناح واحد ينحرف بالطائر يميناً أو يساراً . والطير بلا رأس يكون كالنسر الجارح ، ولعلي بهذه الصورة الأدبية قد أوجزت كثيراً من مغاليق السياسة .

.. هِيَ « طَائِرَةٌ » مُعَرَّضَةٌ لِلْكَارِثَةِ

د. محمد عابد الجابري

عزيزي حسن

ليست « الناصرية » موضوعاً مصرياً وحسب ، بل هي كذلك ـ ولربما بنفس الدرجة ـ موضوع « العرب » جميعاً . ذلك لأنه لم يسبق للعرب أن برزوا ككيان واحد ، على مستوى الوعي وعلى مستوى العمل ، كما برزوا في عهد جمال عبد الناصر ، الناصرية إذن مرحلة من التاريخ العربي ككل وليست جزءاً من تاريخ مصر وحدها ، وبالتالي فهي ملك لكل العرب ، أنصارها وخصومها ، ولكل منهم حق الحديث عنها ، حق إبداء الرأي في ايجابياتها وسلبياتها .

الناصرية « مرحلة » . . . وليست مذهباً في التفكير ولا نظرية في السياسة أو الثورة . كانت الناصرية ممارسة وطنية وقومية ذات اتجاه تحرري ، ممارسة كانت جزءاً من المد التحرري الذي عرفه العالم الثالث في الخمسينات والستينات . كانت تجسيماً لهذا المد في الوطن العربي . وكما تشخص هذا المد ، في ذلك الوطن ، في شخصيات قيادية في أقطار كثيرة من العالم الثالث (نهرو في الهند ، سوكارنو في أندونيسيا ، تيتو في يوغوسلافيا . . .) فقد تشخص في الوطن العربي في جمال عبد الناصر . . . هذا الوجه الخارجي الدولي للناصرية لا بد من استحضاره حتى نتمكن من النظر إليها في إطارها التاريخي العام ، الاطار الذي يشدنا ، أو من شأنه أن يشدنا ، الى التفكير الموضوعي .

نعم : التفكير الموضوعي ، لأننا اليوم في حاجة ماسة الى استخلاص الدروس من الماضي ، لأجل المستقبل ، اكبر من حاجتنا الى أي شيء آخر .

من اجل ذلك فأنا لا أريد ان اختلف معك ـ أخي حسن ـ حول وقائع الماضي بل أكاد أقول إنني لا اختلف معك في تقويمك للناصرية ككل ، ولكنني أجد نفسي مضطراً لأن أخالفك في « التعبير » عن ما ينبغي ان يكون في المستقبل ، اجل ، أقول : « التعبير » لأنني أريد أن استثمر « الصورة الأدبية » التي أنهيت بها مقالتك وأوجزت فيها وجهة نظرك في « ما ينبغي أن يكون » وهو ما أسميته بـ « الناصرية الشعبية » التي قلت عنها إنها « تحالف وطني عريض تكون الناصرية فيه بمثابة القلب ، أي الجماهير العريضة صاحبة المصلحة في إنجازات الناصرية ، والحركة الاسلامية جناحها الأيمن ، والحركة الشيوعية جناحها الأيسر والليبرالية رأسها المفكر » ، هذه الصورة الشعرية هي ما أريد أن أناقشه وسأبين كيف أنها تنطوي على ناصرية غير شعبية تماماً . وهذا غير ما قصدت . والسبب في هذا الاختلاف بين المقصود والمنطوق هو طريقة التعبير التي اخترتها ، الطريقة التي يفضلها « العقل » العربي » طريقة « ضرب الأمثال » أو المماثلة ، وهي التي كثيراً ما تتخذ وسيلة للقفز على « مغاليق السياسة » بدل اقتحامها وفتحها ومواجهتها في جزئياتها وتعقيداتها .

المماثلة وسيلة لايجاز « مغاليق السياسة » والقفز عليها ، ولذلك كثيراً ما يكون الصراع في الخطاب السياسي صراعاً من أجل التشبيهات والاستعارات : هذا يعبر عن رأيه بضرب مثل وذاك يناقضه بالاتيان بمثل آخر ، وتجري اللعبة السياسية على هذا المنوال : كل طرف « يضرب » خصمه بمثل ، متجنباً التصريح بحقيقة المثول .

واستسمحك ، واستسمح القارىء ، وبأن اكشف عن « اللعبة » من خلال تحليل المثل الذي ضربته ، ومن خلال معارضتك بمثل آخر أقترحه ، وأملي أن أتمكن من الكشف عن جانب من جوانب « اللعبة » في الخطاب السياسي .

لقد اخترت الطير ، أو الطائرة ، مثلاً ، أي نموذجاً بنيت على صورته وشاكلته البديل المستقبلي الذي تقترحه : جعلت الناصرية هي الصدر والحركة

الإسلامية والحركة الشيوعية هما الجناحان ، والليبرالية هي الرأس . . . والهدف معروفاً هو : « أن نطير ». صورة جميلة تخاطب الخيال ، تجنده وتعبؤه . وهل هناك ما هو أكثر تجنيداً للخيال من أن يرى الانسان نفسه « على أهبة أن يطير » ! لو كنت أخطب في تجمع جماهيري لما وجدت وسيلة للتبليغ أحسن من ضرب المثل ، من تجنيد الخيال وتحريك السواكن واستفزاز العاطفة ، ولكن المقام هنا يختلف. أنا أريد أن أتحدث الى قراء ، الى أفراد ، ولذلك سأخاطب عقولهم ، وخطاب العقل هو خطاب المساءلة والمناقشة ، فلنسائل الصورة التي استعنت بها ، صورة الطائرة ، على هذا الأساس .

في الطائرة ، الناس تابعون ، مأمورون ، مسجونون ، مشدودون الى مقاعدهم بأحزمة . يمنع عليهم الوقوف والانتقال ، ما دام « القائد » لم يغير علامة المنع . والطائرة فيها درجتان فقط : درجة سياحية للأغلبية ودرجة أولى لأقلية قليلة ، وأحياناً تكون الطائرة كلها درجة واحدة ما عدا مقصورة القائد . والقائد وحده هو « القائد » ، وهو الذي يخبر بالمكان والزمان ، إذا شاء . . أما « المضيفات » و« المضيفون » فمهمتهم القيام بإشراف سطحي شكلي : توزيع ابتسامات « روتينية » ، وتقديم وجبات « معلبة » ، والحرص على حمل الناس على « التزام المقاعد » وشد « الأحزمة » ، عند توقع هزات . . . أما إذا اهتزت الطائرة بفعل « اضطرابات » ، جوية قوية فإنهم ، وَإِنَّهُنَّ ، أول من يصفر وجهه رغم اصطناع « الثبات » . والطائرة ، كما تعرف ، معرضة للسقوط في أية لحظة ، إن أي طائر صغير ، أي حجر ، أي خلل بسيط ، كاف وحده ليجعلها تسقط . وعندما تسقط لا يبقى منها شيء .

هذا هو مثل « الطائرة » . نحن نضربه ونفكر فقط « أن نطير » ونسكت عن حقيقة « الطائرة » عن « مغاليق السياسة » .

في عالم ضرب الأمثال بضدها تتميز الأشياء . وأنا أضع هنا « القطار » ضد الـ « الطائرة » ليزيد المسألة وضوحاً .

من شروط وجود القطار وجود « سكة » : طريق مرسومة لا يملك

السائق أن يحيد عنها ، هو يسير فيها ، يراقب العلامات الضوئية ويمتثل لدلالاتها يخفف السرعة أو يزيد فيها . وفي القطار عربات ، والناس فيها غير مقيدين ، لا يحتاجون الى أحزمة ، ولا يمنع عليهم الانتقال من عربة الى أخرى ، فالأبواب مفتوحة و« حرية التجمع هنا أو هناك مكفولة ، كل يختار عربة أو بإمكانه أن يختار . قد تكون عربات القطار درجات أو درجتين ولكن الفرق في « الدرجة » وليس في « النوع » اللهم إلا في بعض البلدان حديثة العهد بالقطارات والسكك حيث ما زالت فيها عربات من الدرجة « الرابعة » . والقطار لا يتوقف على السائق توقف الطائرة على « القائد » . فإذا أصيب قائد الطائرة بسكتة قلبية ، على سبيل المثال فقط ، فتلك هي الكارثة . . . أما القطار فيمكن ان يواصل السير على « السكة » بسلام إلى أن يتولى السياقة شخص آخر . وحتى إذا حدث « ما لم يكن في الحسبان » فالغالب أن الأمر يتعلق بـ « حادثة » سير وليس بـ« نكسة » أو كارثة .

هذان مثلان ـ ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون ﴾ ـ يجسمان اختيارين سياسيين مختلفين تماماً ، والأمر واضح لا يحتاج إلى بيان . ومع ذلك لا بد من سؤال : لماذا نختار الطائرة مثلاً نضربه ولا نلتفت الى مضمونه ، المضمون الذي أبرزناه ؟ أعتقد أن « مخزوننا النفسي » حسب عبارتك ، وأنا أفضل « لا شعورنا السياسي » ، فيه استعداد للقفز على « مغاليق السياسة » ، ربما لأنه لم يسبق لنا أن مارسنا السياسة .

ملاحظة وكلمة أخيرة :

أما الملاحظة فهي ان المثل الذي ضربته وجعلته صورة لما ينبغي ان يكون مثل خداع لأنه لا يعبر في الحقيقة عن «ما تريده أنت أن يكون» بل عما هو كائن فعلاً ، والوضع الحالي في مصر شاهد على ذلك : هناك الجماهير في الوسط . . وهناك الحركة الاسلامية على اليمين والحركة الشيوعية على اليسار ، وهناك الليبرالية في الرأس : ليبرالية « الانفتاح » . أنا لا أعرف « دخائل الأمور » في مصر بتفصيل ، ولكن يتراءى لي أن الأمر كذلك بالفعل .

أما الكلمة الأخيرة ، ويجب ان تصبح الأولى في اهتمامنا وتفكيرنا ، في نشاط عقلنا وخيالنا ، هذه الكلمة هي : « الزعيم البطل » قد تجود به الظروف وقد لا تجود. ولذلك يجب أن لا ندخله في حساباتنا ولا نجعل منه عنصراً في استشرافاتنا ، إنه ليس بأيدينا . يمكن بل يجب ان نناضل من أجل اقامة الديمقراطية ، من اجل تشييد دولة المؤسسات ، دولة « القطار / السكة » ، ولكن لا يمكن بل ولا يعقل أن نناضل من اجل ان يظهر فينا « زعيم بطل » . نعم يمكن أن ننتظر . . . وننتظر . . . وحينئذ سيكون المنتظر هو « المهدي المنتظر » ، الذي يأتي ولا يأتي ، لأن موعده « آخر » يوم من أيام الدنيا .

8 ـ وقفة للمراجعة

لِمَاذَا كَانَ حِوَارُنَا بَارِداً

د. حسن حنفي

أخي محمد

أحببت هذه المرة أن أتوقف لحظة مع الصديق ، وأن أقوم بمحاولة للنقد الذاتي ، وأسأل نفسي لماذا كان حوارنا بارداً كما لاحظ عديد من القراء ؟ لماذا اتفقنا أكثر مما اختلفنا ونحن في العالم العربي تعودنا أن يكون الخلاف أكثر من الاتفاق إن كان هناك اتفاق على الاطلاق ؟ لماذا تجاورنا أكثر مما تصادمنا ، لماذا أعطى كل منا ظهره للآخر ، أحياناً بدلاً من آن يواجه كل منا الآخر ، ونحن لا تعوزنا المواجهة ؟ هل لأننا كنا في غاية التحضر ، نعطي جيلنا نموذجاً فريداً لأدبيات الحوار ؟ هل لأن كلا منا يقدر الآخر حق قدره مما جعلنا أشبه بنجمين ساطعين يهديان الناس في ظلمة الليل ؟ أنا أعلم أنك لا تحب ضرب الأمثال . ولكن أرجو ان يعذر المغربي العقلاني أخاه المشرقي الصوفي الذي ما زال يرى في الصورة الفنية قدرة على التعبير والايصال خاصة في حديث عام للناس .

إن حوارنا على وشك الانتهاء لذلك أردت هذه المرة أن ننتقد أنفسنا ذاتياً حتى نستطيع ان نستدرك ما فات كما هي عادة الفلاسفة في « الاستدراكات » وكما فعل أوغسطين . فأرجو أن تفعل مثلي ايضاً . وإني ألاحظ أن الحوار قد تم في حلقاتنا السبع الأخيرة بثلاث طرق : طريق إدارة الظهر ، وطريق المجاورة ، وطريق الحديث العابر .

1 ـ أما طريق إدارة الظهر فقد بدا في حلقتنا الأولى « أهداف الحوار ومقاصده » فقد حددت قضايانا الرئيسية التي يمكن أن يتم فيها الحوار بيننا في

سبع طبقاً لأولـوياتهـا في وعينا القـومي : تحريـر الأرض من بقايـا الاستعمار والصهيونية ، الحرية في مواجهة القهر والطغيان، العدالة الاجتماعية حلاً لهذا التفـاوت الشديـد بين الأغنيـاء والفقراء ، وحـدة الأمة في مـواجهة التشـرذم والتجزئة والطائفية والحروب الأهلية ، التنمية في مقابـل التخلف ، والاعتماد على الذات المستقلة وليس بالاعتماد على معونـات الغير ، الـدفاع عن الهـوية والأصالة في مواجهة التغريب والتقليد ، وأخيراً حشد الجماهير وتجنيدها ضـد اللامبالاة والسلبية والفتور . ولكنك لم تتعرض لأية واحدة منها. وأدرت ظهرك لها تماماً مع أنها هي قضايانا السبع التي نفكر فيها ليل نهار والتي يتحدد فيهـا مصيرنا وجوداً وعدماً . وآثرت أنت الدخول في موضوع آخر ، صورة المشرق لدى المغربي ، وصورة المغرب لدى المشرقي بناء على تجربتك الخاصة في دمشق وأنت طـالب منذ ثـلاثين عـاماً ، وكـأننا غـرباء بعضنـا عن بعض في المشرق والمغرب ، وكأن كل منا قد حول الآخر الى موضوع مع أن كلينا ذوات عربية لا تموضع نفسها . موضوعنا في المشرق هو الآخر الغربي وليس الآخر المغربي ، وأرجو أن يكون الوضع كذلك في المغرب ، أن يكون الآخر لديـه هو الآخـر الغربي وليس الآخر المشرقي . فالصور الذهنية المتبادلة هي بيننا كعـرب وبين الآخر كغرب ، وليس بيننا وبين أنفسنـا كعرب ، المشـرقي صحراوي يسـأل المغربي هل لديه ماء ، وعند المغربي أوروبا أقرب إليه من المشـرق الذي يضم العالم العربي وتركيا وإيران .

ولقد حاولت بطريق غير مباشر أن أفتح لك باباً للحوار كي تدخل منه وهي « الخصوصية » ولكنك آثرت تحـويل الأمـر من مستوى التحليـل المعرفي الخالص الى مستوى العادات الشعبية في الكسكس المغربي الذي أصبح طعاماً مشرقياً ، وفي الحلوى الشرقية التي أصبحت مصنوعة بأيد مغـربية . كنت أود الدخول في حـوار معك مـع بعض مقولاتـك الأساسيـة التي نتساءل عنهـا في المشرق مثل « الخصوصية المغربية » ، « القطيعة المعرفية » خاصة الأخيرة التي انتقلت من مستوى المعرفة النظرية الى مستوى الـواقع العمـلي ، فتحولت من المحور الرأسي الى المحور الأفقي ، ونخشى منها على وحدة الأمة ووحدة ثقافتها

عبر التاريخ . وما زالت النية معقودة على عقد حوار معك ، هنا أو في مكان آخر ، حول مقولاتك الأساسية مثل العقل العربي ، « التكوين » ، « البنية » ، « البيان » ، « البرهان » ، « العرفان » أو حول المواقف الفكرية العامة من التراث القديم ، ومن التراث الغربي ، ومن الواقع العربي ، وهي الجبهات الثلاث التي تكون مشروع « التراث والتجديد » .

ويبدو أيضاً طريق إدارة الظهر في الحلقة السابعة عن « الناصرية » فبصرف النظر عن الخلاف الجزئي هل الناصرية مجرد مرحلة من تاريخ العرب الحديث كما ترى أو أنها ليس فقط مرحلة بل مجموعة من السياسات والاختيارات تكون فيما بينها مذهباً سياسياً فإنك أدرت الظهر كلية لمحاولتي في التقييم وذكري للايجابيات وتركيزي على السلبيات مع أنه كان يمكن تعميقها بذكر أسبابها أو الخلاف حولها كلية . وآثرت التعرض لآخر سطرين فقط في الصفحات الخمس التي أذكر فيها صورة فنية وتشبيه الأمة العربية بطائر له جسد وجناحان ورأس ، رمزاً للوحدة الوطنية الضرورية بين اتجاهاته الفكرية والسياسية الأربعة : القومية والاسلامية والماركسية والليبرالية ، وهو ما اتفقت أنت معي فيه في الحلقة الثانية « الأصولية والعصر » وجعلت من هذه الصورة الأخيرة والتي كان يمكن حذفها دون أن يخل ذلك بتحليل الناصرية أو بمفهوم الناصرية الشعبية أو الجبهة الوطنية ، جعلت منها بيت القصيد وجعلتها مثلاً بديلاً عن التحليل السياسي ، ودليلاً على العقلية العربية . ضخمت الأمر أكثر مما يجب ، وبتعبير المشارقة وأيضاً عن طريق ضرب الأمثال « عملت من الحبة قبة » . والصورة الفنية في النهاية أحد وسائل التعبير استعملها القرآن الكريم ، وموجودة في تراثنا الفلسفي والصوفي واستعملها كثير من الفلاسفة الأوروبيون ، قدماء ومحدثون مثل أفلاطون وكيركجارد ونيتشه وبرجسون وقد استعملته أنت أيضاً عندما استبدلت بصورة الطائر صورة الطائرة !

2 ـ وقد ظهر نموذج التجاور في الحلقة الثالثة « العلمانية والاسلام » . فسرنا جنباً الى جنب في الطريق نفسها . وتوازينا في الاتجاه نفسه . فالاسلام

عندي لا يحتاج الى علمانية غربية لأنه علماني في جوهره من حيث مقاصده في الدفاع عن حقوق الناس وشريعته الوضعية القائمة على المصالح العامة وسلطته المدنية التي ليس بها كنيسة . والاسلام عندك أيضاً كذلك ، ليس به كنيسة نفصلها عن الدولة . الإسلام عند كلينا عقيدة وشريعة ، دين ودولة وإن لم يتحدد لديك شكل الدولة وحاولت أن تثبت ذلك بمنهج تاريخي رصين .

ومع ذلك انتهيت في النهاية الى حد الفصل بين الدين والدولة وهي المقولة العلمانية بمعنى انفصال العلماء عن الأمراء والجند عن الرعية ، وهذا ليس معنى العلمانية . فكأنك قمت بخطوة الى الأمام وخطوة الى الخلف . تثبت ان الاسلام دين ودولة وفي الوقت نفسه تنتهي الى الفصل بينهما . وقد بدا ذلك في فقرتك الأخيرة ؛ « فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الاسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها . أما اذا كان المقصود هو انفصال العلماء عن الأمراء والجند عن الرعية أي ما نعبر عنه اليوم بفصل الدين عن السياسة وعدم السماح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية فهذا ما حدث فعلاً منذ معاوية كما رأينا ، وهو ما يشكل الجزء الأعظم من التجربة التاريخية للأمة الاسلامية » . ويبدو ان حرصك على الحق وهو أن الاسلام دين ودولة وحرصك على موقعك التقدمي في العالم العربي جعلك تحاول الجمع بين الموقفين : الديني والعلماني .

ويبدو طريق التجاور أيضاً في الحلقة الرابعة « الوحدة العربية ، إقليمية أو اندماجية » . فأكد كلانا على أهمية الوحدة الاقليمية قبل الاندماجية وان كنت حاولت الابقاء على الوحدة الاندماجية على مستوى الروح والثقافة ، إن كانت الوحدة الاقليمية على مستوى المنفعة والمصلحة .

3 ـ أما طريق الحديث العابر فهو النموذج الأغلب ، نموذج المواجهة الناعمة ، والحديث الرقيق . ظهر ذلك في الحلقة الثانية « الأصولية والعصر » . صنفتني بسرعة كداعية لليسار الاسلامي مع أني مفكر حر اجتهد رأيي . وكما احتار الناس فيك احتار الناس فيّ أيضاً ،، فأنا عند السلفي

ماركسي ، وعند الماركسي سلفي مؤمن ، وعند اجهزة الأمن سلفي ماركسي مؤمن ملحد ، مطلوب القبض عليّ في كلتا الحالتين . أما التحقيب السباعي فهي محاولة مني لعمل فلسفة في التاريخ كما قام بها روسو وفولتير من قبل في مرحلتين ، وفيكو وهيغل وكومت في ثلاث مراحل ، وغيرهم في أربع وخمس . أحاول أن أضع فلسفة جديدة للتاريخ بعد ابن خلدون ، وأنتم أدرى مني به ، ليس لأن رقم سبعة رقم سري أو استعملته الشيعة الاسماعيلية بل لأن ابن خلدون ظهر في القرن الثامن يصف قيام الحضارة وانهيارها في القرون السبعة الأولى . ونحن الآن بعد سبعة قرون أخرى منه في أوائل القرن الخامس عشر ، آخذها في رؤية واحدة أعم وأشمل ، أما السلفية في المشرق والمغرب فهما يتشابهان من ناحية أن الحركة الوطنية قد خرجت منها في كلتا الحالتين . ويختلفان من ناحية أخرى ، أنهما في المشرق يحكمان على التبادل كنقيضين أما في المغرب فقد استطاعت الدولة أن تجمع بين الطرفين في حكم سلفي علماني ، سلفي أمام الجماهير ، وعلماني أمام الخاصة .

وظهر نموذج التجاور أيضاً في الحلقة الخامسة « الليبرالية » وهي أفضل حلقات المواجهة الناعمة . فالليبرالية ليست في الاقتصاد وحده بل هي في الفكر أولاً . ولم يتطور النظام الرأسمالي عندنا لأن الليبرالية لم تنشأ عندنا نشأة طبيعية تطويراً للمحافظة التقليدية . وان نجاح التجربة الليبرالية في المغرب نجاح محدود لأنها جزء من العقد الاجتماعي العام الذي لا يمكن تجاوزه خاصة وأن النظام المغربي يمسك بكل الأطراف السلفية والعلمانية قومية او ليبرالية أو ماركسية . وإذا تجاوز أي منهما دوره أصبح المغرب كالمشرق في الهم سواء . أما ليبرالية الأندلس فكانت محدودة بسيطرة الفقهاء وإلا فكيف وقعت محنة ابن رشد في المغرب كما وقعت مأساة الحلاج في المشرق ؟ صحيح أن المغرب استطاع أن يجمع بين الأشعرية (الغزالي خاصة) والمالكية ، الأولى في العقيدة والثانية في الشريعة . ومصر أيضاً تشارك المغرب في ذلك على مستوى السلوك الشعبي وليس في النظام السياسي . أما اضطهاد المعتزلة لخصومهم فذلك خطأ في التحليل السياسي نقع فيه حتى الآن عندما يضطهد الليبراليون خصومهم ،

ويضطهد الاشتراكيون الماركسيين ، ويضطهد القوميون بعضهم بعضاً . إن أزمة الليبرالية عندنا ترجع الى المحافظة التاريخية التي ترسخت في وعينا القومي منذ أكثر من ألف عام أكثر من رجوعها الى عوامل خارجية مثل الاستعمار . ولقد نجحت الليبرالية في الغرب بعد القضاء على سلطة القديم بما في ذلك الكنيسة . ولم تنجح في اليابان إلا ظاهرة وعلى السطح أما في الأعماق فالتقاليد والقيم الموروثة . وفي أعمق الأعماق عقلية الساموراي : الشهامة وقطع الطريق في آن واحد .

هذه الحلقة ، أخي محمد ، الغاية منها تسخين الموقف بنفس الرقة المعهودة بيننا والتي تعود عليها القراء . ولكن يظل السؤال قائماً لماذا غلبت على حوارنا هذه النماذج الثلاثة : إدارة الظهر أو التجاور أو المواجهة الناعمة ؟ هل لأننا متشابهان تماماً فكل يصب في الحركة التقدمية العربية بصرف النظر عن المنطلقات النظرية ؟ هل لأننا مختلفان تماماً ، وظل كل منا يتحسس موقف الآخر ويتجنب المواجهة ، ليتنا كنا متفقين من وجه ومختلفين من وجه حتى نعرف فيم نتفق وفيم نختلف ؟ ليتنا كنا نمثل اتجاهين مختلفين كالليبرالي والناصري ، والاسلامي والماركسي . ولكن كلانا يبغي الوحدة الوطنية حتى في إطار الخلاف الناعم . ليت الأخوة في لبنان يسمعون أن الأخوة في المشرق حزانى لأن الحوار لم يتم كما كانوا يرجون . ليت الأخوة في المغرب يكونون أقل حزناً . ويبدو أن زواجنا لا طلاق فيه . وعذراً لضرب الأمثال .

. . . كَانَ هَادِئاً فِي الشَّكْلِ وَقَوِيّاً فِي المَضْمُونِ

د. محمد عابد الجابري

أخي حسن

قرأت رسالتك ـ المنشورة آنفـا ـ حول الحوار الذي دار بيننا في الحلقات السبع السابقة . ومن المهم جداً أن يتوقف المرء بين الحين والآخر ليراجع نفسه ويمارس ما يلزم من النقد الذاتي . وكما اتفقنا في عـدة مسائـل أساسيـة خلال الحـوار ها نحن متفقـون أيضاً حـول مسألـة أساسيـة أخرى ، حـول ضرورة المراجعة وممارسة النقد الذاتي . اختلفنا في مسائل تفصيلية أثناء الحوار ها أنا أعلن هنا اختلافي معك في تقويمك للحوار : لقد تساءلت « لمـاذا كان حـوارنا بارداً كما لاحظ عدد من القراء ؟ » . وأنا اختلف معك في هذا الأمر كما يختلف قراء آخرون مع القراء الذين تحدثت عنهم . حقاً لقد كان حوارنـا هادئـاً على مستوى الشكل ، على مستوى العبارة ، وهذا شيء ايجـابي ولكنه لم يكن أبـداً هزيلاً ولا « بارداً » على مستوى المضمون . ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار هنا أن القارىء يساهم في إنتاج مضمون النص . وهناك من القراء من قد لا يتسع وقتهم لقراءة ما بين السطور ، فيقرأون المضمون في حدود الشكل الذي صب فيه لا يتجاوزون منطوق العبارة ، ولا يستنطقونها . وهناك بالعكس من ذلك من يخترق شبكة التعبير اختراقـاً ليكون لنفسـه فهماً يعتبـره : البنية العميقـة للنص . ويوجد في مصر كما يوجد في المغرب ، وفي غيرهما من أقـطار الوطن العربي قراء من هذا النوع . وقد وصلتني رسائـل من بعضهم سأطلعـك على واحدة منها في آخر هذه الرسالة . أما الآن فأريد أن أسجل ملاحظات سريعة أجملها فيما يلي :

إنك عمدت في تعليقك على الحلقة الخامسة التي كان موضوعها يدور حول قضية « الليبرالية » الى التقليل من الفروق بين جناحي العالم العربي في هذه المسألة . وأنا لا أريد ان اضخم هذه الفروق ولكنني أرى أنه من الضروري إثباتها بوصفها تشكل بعض مظاهر « الخصوصية » ليس غير . وقد دهشت لكونك ساويت أوقاربت بين مأساة الحلاج في المشرق ومحنة ابن رشد في المغرب ، وهذه مماثلة لا أقبلها : فالحلاج حوكم وقتل فكانت الحادثة مأساة حقاً . أما ابن رشد فقد أبعد فقط الى خارج قرطبة ، وبالتعبير المعاصر وضع تحت الاقامة الاجبارية لفترة من الوقت ثم أفرج عنه وأعيد إليه كامل اعتباره وعاد. ليحتل المنزلة التي كانت له من قبل في بلاط السلطان . واسمح لي إن قلت لك ان مقارنتك بين الحلاج وابن رشد قد جعلتني أتساءل : ألسنا أمام مثالين دالين ، يرمزان الى نوع من التعامل خاص بالمشرق وآخر خاص بالمغرب . وبدون تعصب لهذه الجهة أو تلك أقول لك إن معلوماتي ، عن الماضي والحاضر ، وهي محدودة بطبيعة الحال ، تضعني أمام ظاهرة يمكن التعبير عنها بالقول إن ضحايا الحرية في المشرق اكثر عدداً منهم في المغرب . ويبقى أن نبحث عن السبب : هل يرجع ذلك الى كثرة الأحرار والمعارضين في المشرق وقلتهم في لمغرب ، أم أن ذلك يرجع الى اختلاف في التعامل مع الأحرار .

وأخذت عليَّ أنني طعنت في تحقيبك للتاريخ العربي الاسلامي الذي ذكرته في الحلقة الثانية من هذا الحوار التي كان موضوعها « الأصولية والعصر » . لقد قلت إنك تحاول ان تضع « فلسفة جديدة للتاريخ بعد ابن خلدون » وأنا أرحب بهذه المحاولة ترحيباً حاراً ، ولكنني مع ذلك أجدني أتساءل : وهل يكفي ان يكون ابن خلدون قد ظهر في القرن الثامن الهجري لنتخذ ذلك أساساً لتحقيب الماضي والمستقبل على أساس دورات متتابعة في كل منها « سبعة » قرون . ثم هل من الضروري ان « يدور » التاريخ دائماً وأبداً وفق أعداد حسابية . . . الخ . وعلى سبيل النكتة فقط ، وأنتم في مصر مبدعون في النكتة فاسمح لي اذا لم اكن في المستوى ، أقول على سبيل النكتة او

الدعابة أسأل : هل تربطك برقم «7» علاقة خاصة ؟

لقد صنفت التاريخ الاسلامي على أساس رقم «7» وحصرت القضايا التي تراها تستحق أن تكون موضوعاً لحوارنا ، حصرتها في «7» وذلك في الحلقة الأولى . وهنا أنت تتوقف بعد مضي «7» حلقات من اجل « الاستراحة » ، من اجل المراجعة والنقد الذاتي . هذه « جزئيات » و« مصادفات » لا ينتبه المرء إليها عادة ولكن مع ذلك يجب أن نجعلها ، هي أيضاً ، موضوع مراجعة ونقد ذاتي ، تماماً مثل صورة « الطائر » التي استعملتها لتوضيح ما تقصده بـ « الناصرية الشعبية » .

واختلفنا ، ولو في حدود حول مسألة « العلمانية » . أنت تريد القفز على هذه المسألة بالقول : « إن الاسلام دين علماني في جوهره ، وأنا أرى ان مثل هذه « الطروحات » لا تحل المشكل . أنا أفضل طرح المسألة من وجهة نظر إسلامية وداخل التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية . لذلك أكدت وأعود فأؤكد أن الاسلام دين ودولة ، عقيدة وشريعة ، ديانة وحضارة ، ملة وثقافة . . . الخ . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أكدت وأؤكد ان التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية تجربة غنية وخصبة . وإذا كانت فترة الخلفاء الراشدين ، وهي لا تتجاوز ثلاثين عاماً ، هي النموذج الأسمى ، في « مخزوننا النفسي » ، حسب عبارتك ، أو في مخيلنا الاجتماعي السياسي ، حسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين ، فإنه من غير المعقول تماماً أن نحكم على التجارب الأخرى التي تملأ التاريخ الاسلامي منذ الخلفاء الراشدين الى اليوم حكماً غير تاريخي ، غير عقلاني ، غير إسلامي ، فنقول إنها كانت كلها ضلالة في ضلالة . . . بل بالعكس أنا أرى أنها تشكل ، حسب تعبير مفكر الماني : حاصل الممكنات التي تحققت » الشيء الذي يعني ان هناك ممكنات لم تتحقق ، وهي تختلف من عصر لآخر . والمطلوب منا اليوم هو التفكير في الممكن الأمثل الذي نستطيع ان نحققه والذي يتوافق مع معطيات عصرنا ، ودائماً في دائرة الاسلام الواسعة والتي من طبيعتها انها تزداد اتساعاً مع توالي العصور ، وإلا لما

كان الاسلام صالحاً لكل زمان ومكان . المسألة تحتاج الى اجتهاد ، اجتهاد عقلاني عصري يصدر عن شخصية واثقة بنفسها مؤمنة بقوتها ، تنفعل بمقدار ، ولكنها تصر على الفعل أكثر وأكثر . وهكذا فإذا نظرنا الى الموضوع من هذه الزاوية اتضح لنا أن المسألة اكبر كثيراً من مجرد اسناد وصف « علماني » للاسلام أو تجريده منه .

وانتقل الآن الى الحلقة الأولى التي قلت عنها أنني هربت فيها من الموضوعات « السبع » التي اقترحتها للحوار الى مسائل « جانبية » تقع كما قلت على « مستوى العادات الشعبية في الكسكس . . . والحلوى » الخ . وهنا أجد نفسي مضطراً للقول إنني غير راض عن قراءتك « السطحية » للنص الذي كتبته أنا تعقيباً على ما كتبت أنت . وأقصد بـ « السطحية »وقوفك عند البنية السطحية للنص . لقد قلت لك في تعقيبي انني لا أختلف معك حول الموضوعات التي حددتها ، بل أراها جديرة بالحوار ، لكنني خالفتك في ما ذهبت إليه من إلغاء « الفروق » بين المغرب والمشرق . . . وكيف يمكن أن نتجاهل تلك الفروق حتى ولو كانت بسيطة طفيفة ، ونحن نمارس « حوار المشرق والمغرب » . فما دمنا قبلنا الدخول في حوار تتحدث فيه انت باسم المشرق بينما أتحدث أنا باسم المغرب ، فإن قبولنا لهذه « المهمة » يفرض علينا الانطلاق من الاقرار أو الاعتقاد بوجود « فروق » على هذه الدرجة أو تلك من الأهمية ، بين المغرب والمشرق . وقد حاولت من جهتي إبراز بعض تلك الفروق من خلال « علامات » سيميائية ، انتروبولوجية كالكسكس والحلوى و« هل عندكم ماء » ؟ وقصة الصاحب ابن عباد مع « العقد الفريد » ، وقصة الخليفة الأندلسي مع كتاب « الأغاني » ، غير ذلك من العلامات الدالة . وقد فهم كثير من القراء ما قصدت وأعجبوا بالطريقة التي سلكت ، ومنهم من ذهب بعيداً في التأويل ، وإليك كمثال على ذلك هذه الرسالة التي تلقيتها من كاتبة مصرية مشهورة كناقدة متميزة . . . واستسمحها إن لم أكن أخذت رأيها في نشر رسالتها ، ولكن بما أنني سأنشرها بدون توقيعها فلا حرج في نسبتها الى « مؤلف » بالمعنى الذي يعطيه فوكو لهذه الكلمة .

تقول الرسالة : « أعجبت كثيراً بالمحاورة ، وهل أقول « المناورة » بينك وبين حسن حنفي . وإليك ملاحظاتي التي اكتبها فور الانتهاء من القراءة بغير مراجعة .

في الوقت الذي أظهر فيه حسن حنفي الكثير من المزايا الحسنة ، فبدأ حديثه مطعماً بعدد كبير من أسماء المفكرين المشارقة والمغاربة ، علامة على وحدة الفكر ، ربما بشيء من التصورات الفضفاضة التي تخلط بين غير المتجانسين فكرياً (الجابري مثلاً والخطيبي أو العقاد وطه حسين) ، بدأت أنت بنوايا مماثلة (ظاهرياً على الأقل) من أجل أن تسحب البساط (هنا المناورة) من تحت أقدام المشرق لصالح عقلانية المغرب ، وذلك على الرغم من التقدمة المشتملة على مسْحَةٍ غير شوفينية والتدارك الختامي البارع للحوار . فمن حيث يبدو ظاهر الخطاب موضوعياً ، راصداً لأحداث فعلية ، شخصية (الدراسة في دمشق) وتاريخية (حادثة « العقد الفريد » والأغاني) فإن بنية الخطاب العميقة قائمة على انتقاء حاسم ماكر (أقولها بدافع الدعابة) وإن كان دقيقاً ومتماسكاً ، يؤكد جهل المشرق بالمغرب والعكس ، كما يؤكد ربط المغرب بالغرب (حتى لو كان الأصل ممثلاً في ابن رشد) ومن ثم إثبات مقولة « الفرقة الناجية » أو « الناجون من النار » . وما أحسب إلا أن النار التي تطول طرفاً من المشرق لا بد أنها طائلة الأطراف الباقية على السواء (مع ملاحظة أن تعبير « الناجون من النار » يطلق على إحدى الجماعات الاسلامية السلفية المتطرفة في مصر ، كما تعلم ـ ولا أظنك منها) .

عموماً الحوار ممتع وشائق الى أقصى درجة ، يغري بمتابعة المبارزة الحوارية بشغف ، وأتمنى أن تنتهي بفوز العقل العربي بشقيه ، بغير خسائر محلية (شوفينية) تماماً كما يعمل عقل الانسان السليم ـ برغم صفاته التشريحية ـ بقدرات في الجزء الأيمن لا تنفصل عن قدرات الجزء الأيسر ، فهو في النهاية كل لا يتجزأ . تحياتي وتمنياتي . . . » .

ذلك كان نص الرسالة التي وعدتك بنشرها في مستهل هذه الحلقة . وقد

أخبرني المشرف في المجلة على هذا الركن أنه توصل هو الآخر برسائل وبمساهمات ربما سيشرع في نشر بعضها فور انتهاء حلقات الحوار بيننا .

وبعد ، فلقد كان حوارنا ناجحاً ، وفي تقديري وتقدير آخرين كثيرين لم يكن « بارداً » بل كان حاراً وفي الوقت نفسه هادئاً . وإذا كان بعض القراء لم يتجاوزوا بعد مرحلة « المعارك الأدبية » القديمة التي عرفتها مصر أيام زمان ، أيام العقاد وطه حسين وعثمان أمين وزكي نجيب محمود . . . الخ ، فإن قراء آخرين في مصر وخارج مصر أصبحوا يفهمون من الحوار والنقد غير ذلك ، إنهم يقرأون قراءة تأويل واجتهاد تساهم في إنتاج المعنى ولا يقرأون من اجل « الفرجة » والاستمتاع بطريقة مشاهدة مباراة في الملاكمة أو في كرة القدم . يجب ان يكون الهدف من الحوار والنقاش بناء الرأي وليس مجرد اختلاف في الرأي ، واعتقد أننا سلكنا السبيل التي كان ينبغي ان تسلك .

9 ـ العرب والثورة الفرنسية

الحَنِينُ إِلَيْهَا في ذِكْرَاها المِئَوِيَّةَ الثَّانِية

د. حسن حنفي

أخي محمد

بعد محاولتنا للنقد الذاتي في الحلقة الماضية ، وقبل أن ينتهي حوارنا على صفحات « اليوم السابع » وربما نستأنفه في وقت لاحق وفي مكان آخر أود أن أخصص آخر حلقتين للعالم العربي وفرنسا . الأولى تحية للثورة الفرنسية مشاركة منا في الاحتفال بذكراها المائوية الثانية ، وبمناسبة عقد الندوة الدولية في القاهرة هذا الشهر عن « الثورة الفرنسية والعالم العربي » ، والثانية تحية لدولة فلسطين في عامها الأول ولأول زيارة لرئيس دولة فلسطين للجمهورية الفرنسية . فذاك حدثان معاصران لنا كمفكرين عربيين في المشرق والمغرب ، فالحوار بيننا في هاتين الحلقتين الأخيرتين يتم بواسطة طرف ثالث ، الثورة الفرنسية وفلسطين ، وليس بطريق مباشر ، صورة المشرق في المغرب وصورة المغرب في المشرق .

وبالرغم من ان صورتنا في كتابات فلاسفة التنوير ، فلاسفة « دائرة المعارف أو القاموس العقلاني للعلوم والفنون والصناعات » ديدرو ، دالمبير ، فولتير ، روسو ، هولباخ ، هلفسيوس ، صورة مستمدة من العصر التركي وكما عبر عن ذلك فولتير في روايته «صادق» الجبرية والتسليم الأعمى بالقضاء والقدر، وعند بعض المستشرقين مثل فولني، الجهل، والتعصب، والخرافة ، والتخلف ، إلا أن صورة فلاسفة التنوير الذين مهدوا للثورة الفرنسية عندنا ، عند رواد النهضة العربية وفي أجيالها المتعاقبة وبتياراتها المختلفة الاصلاحي ، والليبرالي ، والعلمي صورة مثالية : الحرية ، والعقل ،

والعدالة الاجتماعية ، والعلم ، والديمقراطية ، والدستور ، والبرلمان في مصر وتونس ، والمغرب ، والشام . فمنذ اطلاع رواد النهضة الأوائل على فلاسفة التنوير منذ البعثات التعليمية التي أرسلها محمد علي الى فرنسا لبناء الدولة الحديثة ، عاد هؤلاء وهم يرون في فلسفة التنوير أسس الدولة الليبرالية الحديثة التي عاشت في مصر حتى ثورة 1952 ، بالرغم من دخول رافد فكري جديد وهو الفلسفة الأنكلو سكسونية لدى الجيل الثالث والرابع ومنذ الاتفاق الودي بين فرنسا وانكلترا عام 1904 . وفي مصر كتب الطهطاوي « تخليص الابريز في اخبار باريز أو الديوان النفيس في إيوان باريس » ، وعبدالله فكري « إرشاد الألبا الى محاسن أوروبا » والمويلحي « حديث عيسى بن هشام » . وفي تونس كتب خير الدين « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » وابن أبي ضياف « اتحاف أهل الزمان » . وفي الشام كتب أحمد فارس الشدياق « كشف المخبأ في أحوال أوروبا » وغيرهم الكثير .

ففي التيار الاصلاحي الديني ، وفي حموة الأفغاني في دفاعه عن العالم الاسلامي في مواجهة الاستعمار ، هاجم الماديين في كتابه المشهور « الرد على الدهريين » مشيراً بذلك الى فولتير ومنتسكيو ، وروسو ، كان ذلك نتيجة للاختيار التراثي القديم ، رفض أصحاب الطبائع من المعتزلة لحساب الأشعرية ، ومع ذلك ، وعلى الرغم من رفض الاتجاه النظري لفلسفة التنوير أي المادية الأنكلوسكسونية إلا أنه قبل بمشروعهم العملي في السياسة « حماية العدل ، ومغالبة الظلم ، والقيام بإنارة الأفكار ، وهداية العقول » . ولكن سرعان ما صحح تلاميذ الأفغاني الموقف الفلسفي للاستاذ . فلم يهتم أديب اسحق تلميذ الافغاني المفضل بالأسس النظرية لفلاسفة الثورة الفرنسية ، وتبني موقفهم العملي ، ودافع عن نابليون ضد منتقديه مثل شاتو بريان ، ومدام دي موزا ، ومدام دي شتال ، ومترنخ ، واستشهد بروسو في ضرورة تحرير العقول ، وحاور محمد عبده سبنسر الآلي التطوري ، وأعجب بآرائه في التربية . وعلى نمط مقاومة الكهنوت ورجال الدين والكنيسة ، قام احمد فارس الشدياق في «الساق على الساق» بنقد الكهنوت المحلي وسيطرة رجال

الدين داعياً الى تحرير العقول . . . وألف محمد فريد وجدي « دائرة المعارف في القرن الثامن عشر . وفي الجيل الرابع تحدث عثمان امين عن خصائص الروح الفرنسي المشابهة لخصائص الروح العربي مثل : القصد والالتزان ، والمثل العليا ، والحكم السليم ، البساطة والوضوح ، النفور من المذهب ، الاعتماد على الملكات البشرية ، الملاحظة الباطنية ، الحياة الروحية ، وهو ما فعله الطهطاوي من قبل في بيان الفرنسين أقرب الى العرب منهم الى الترك في حب الافتخار ، والوفاء بالعهد ، والأنساب والاحساب ، والشجاعة ، والسخاء ، وحكمة اللسان ، وحب الخيول . . . الخ . ولكن ما أن أتى الجيل الخامس حتى بدأ الانغلاق، وتم تكفير كل شيء وظهرت الجماعات الاسلامية نظراً لظروفها النفسية رافضة ثقافة الغرب بدعوى التغريب ، وأصبحنا ننادي من جديد بضرورة بداية عصر تنوير جديد .

وفي الليبرالية، عرف الطهطاوي منطق بور رويال ، وراسين ، وكانديلك ، وفولتير ، ومونتسكيو ، وروسو . وترجم « رسائل فارسية » شارحاً أغراضها « في بيان الفرق بين الآداب الفرنسية وآداب العجم » . كما ترجم « روح الشرائع » لمونتسكيو ، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبني على التحسين والتقبيح العقليين ، ويلقب عندهم بابن خلدون الافرنجي كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضاً مونتسكيو الشرق أو فيلسوف الاسلام . وترجم لروسو « عقد التأنس والاجتماع الانساني » ، وأيضاً « معجم الفلسفة » للخواجة فولتير كما ترجم رثاء فولتير للويس الرابع عشر ، و« الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر » ، و« مطالع شموس السير في وقائع كارلوس الثاني عشر » ، ودستور فرنسا ، و« برهان البيان في استكمال واختلال دول الزمان » وهو كتاب مونتسكيو عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم .

وقام الجيل الثالث مثل طه حسين واستعمل الشك الديكارتي في نظرته الى الشعر الجاهلي ، وتصور الثقافة في مصر على أنها ثقافة البحر الأبيض

المتوسط لا فرق بين شماله الأوروبي وجنوبه العربي .

ولم ينقل رواد النهضة الأوائل فلاسفة التنوير من اجل الترويج لثقافة الآخر تبعية لها ، وإحساساً بالنقص دونها كما يفعل البعض منا هذه الأيام بل أعادوا بناءها لصالحهم الخاص وبرهنوا عليها بتراثهم الخاص ، التراث الاسلامي القديم ، القرآن ، والسنة والأقوال المأثورة ، وتاريخ الصحابة ، والشعر العربي ، لا فرق في ذلك بين الأفغاني وأديب اسحق ، بين محمد عبده وفرح انطون ، بين الطهطاوي وشبلي شميل ، بين اسماعيل مظهر وسلامة موسى . فالحرية ، والعقل ، والانسان ، والمساواة ، والعدالة الاجتماعية والعلم ، والتقدم كلها متضمنة في التراث القديم ، إن لم تكن بألفاظها فبمعانيها ومضامينها ، أما جيلنا الخامس فقد ترجمنا فلسفة التنوير بلا هدف واضح ، مجرد نقل لتراث الغير ، وبلا إعادة بناء على موروثنا القديم وكأن جذور نهضتنا الحالية يمكن أن تمتد الى اليونان كما فعل أحمد لطفي السيد عندما ترجم « كتاب السياسة لأرسطو » أو طه حسين عندما ترجم « دستور الاثينيين » أو عادل زعيتر عندما ترجم « روح الشرائع » أو « العقد الاجتماعي » . وترجم آخرون الثقافة الانكليزية ، وفريق ثالث الأدب الروسي ، وفريق رابع الثقافة الأمريكية حتى تراكمت ثقافات الغير على السطح . وقام الواقع ممثلاً في الجماعات الاسلامية بنفضها جمعياً والعودة الى التراث القديم بلا تنوير .

وفي الفكر العلمي يشير شبلي شميل الى « خواطر » بسكال والى أهمية الجانب الأدبي في فلسفة التنوير وتركيزهم على التاريخ الطبيعي ، وتأسيس علم العمران ، وتشبيه العمران بالجسم الحي ، والاعجاب بالثورة الفرنسية التي حطمت الأكليروس ، ويستشهد بنقد هولباخ كوسيلة للاصلاح . ويجعل فرنسا ميزان الثقل في أوروبا كالعالم العربي ميزان الثقل بين الشرق والغرب ، وكمصر ميزان الثقل بين المشرق العربي والمغرب العربي ، وذلك دفاعاً عن فرنسا بعد حادثة دريفوس . « لولا تلك الثورة لما ارتقى الانسان ، واصطلح نوع الحكام » ، ويكرر سلامة موسى عبارة فولتير « اسحقوا الخزي » Ecrasez

l'Infame صيحة مدوية صاح بها فولتير قبل أكثر من مائة سنة ، أي خزي هذا ؟ هو خزي الاضطهاد لمن يخالفوننا في الرأي . لذلك استشهدت مجلة الطليعة بعبارة فولتير وجعلتها شعاراً لها على صفحتها الأولى « قد اختلف معك في الرأي ولكني على استعداد لأن أدفع حياتي ثمناً لحقك في الدفاع عن رأيك » ، ويستشهد سلامة موسى بفولتير على أهمية العلم . فأفضل رجل لديه هو نيوتن . ولا تحررا فكريا إن لم يقترن بالعلم . ويؤثر سلامة موسى على النهضة الايطالية الثورة الفرنسية. فالأولى « تسير في تردد وتعثر ومراقبة ، أما الثانية فتجرؤ وتصادم وتحدٍّ » . تتحدى بالذهن البشري الذي ليس فوقه سلطان . فولتير هو محطم الخرافات ، والداعية الى التسامح ضد التعصب والى التحرر من القيد ضد الاستعباد ، استبداد الكهنة والشرطة دفاعاً عن الحق الطبيعي والدين الطبيعي ، ويستشهد بما قاله نابليون في مصر وملاحظته على المالك من ان مملوكياً واحداً يغلب جندياً فرنسيا ، وأن مملوكين اثنين يغلبان جنديين فرنسيين ولكن مائة جندي فرنسي يغلبون مائتي مملوكي ، إذكاء منه لروح الجماعة . وعادت باريس لتمتلىء من جديد بالمفكرين العرب المهاجرين من الأوطان كما فعل الأفغاني ومحمد عبده من قبل في « العروة الوثقى » وكما كانت باريس ملجأ لحركة القوميين العرب من الاضطهاد التركي ، ومع ذلك كادت الجذوة ان تنطفىء . وتحول بعض ممثلي هذا التيار في الجيلين الرابع والخامس الى الدفاع عن التراث كما هو الحال عند اسماعيل مظهر او الى الدعوة الى تجديده ثم التمسك بأصالته عند زكي نجيب محمود . وعدنا من جديد ندافع عن العلم ضد الخرافة وعن استغلال الطبيعة واطراد قوانينها ضد تبعيتها وخرقها .

وبصرف النظر عن الاتجاه الفكري ، إصلاحياً أم ليبرالياً أم علمياً ، فقد كان الغرب نمط التحديث عند الجميع ، الغرب كما مثلته الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير الممهدة لها : العقل ضد الخرافة والجهل ، والعلم الحديث والصناعات العسكرية للحصول على القوة ، والحرية ، حرية الفكر وحرية العقيدة ، والديمقراطية والنظم البرلمانية ، وتقييد الملكية بالدستور ،

وتأسيس الدولة الحديثة وإقامة العمران ، وصياغة فلسفة جديدة للتاريخ لا تتحدث عن الانهيار بل عن النهضة وتسأل مع شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟

ثم جاءت الثورات العربية الحديثة لتنهي التجربة الليبرالية بعد أن بدت مخاسرها . فبالرغم من الحريات الفكرية وتأسيس الدولة الحديثة ، وتحديث المجتمع في الزراعة والصناعة ، وإنشاء الجامعة الوطنية إلا أن مثالها كانت واضحة للعيان : اقطاع ، وتعاون مع القصر ، وولاء للأجنبي ، وقلة متحكمة في أغلبية ، وفساد حزبي ، مما دفع بالضباط الأحرار الى إحداث تغيير جذري في الحكم من اجل القضاء على الاقطاع والرأسمالية والاستعمار والقصر والفساد وإجراء الاصلاحات الجذرية مثل الاصلاح الزراعي ، والتأميم ، والقطاع العام ، وحقوق العمال ، ومجانية التعليم ، والتصنيع ، والاستقلال الوطني .

ولكن بعد مدة ، انقلبت الثورات العربية من داخلها على أنفسها ، وتحول البعض منها الى ثورة مضادة . وتاق الجميع من جديد الى عصر التنوير دفاعاً عن الحريات العامة بعد ان اصطدمت الثورات العربية بالقوى الوطنية التي كانت موجودة في الساحة من قبل مثل الليبرالية والماركسية والقومية . وانتهت الثورة الى عود للنظم القديمة ، وحنين الى ما كان قبل الثورة أو رد فعل الى الداخل وتأكيد الروح المحافظ كما يبدو في الجماعات الاسلامية . ويعود جيلنا للسؤال من جديد هل يمكن التثوير قبل التنوير ؟ بأيهما نبدأ : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ ونحن الى بداياتنا القديمة لدى رواد عصر النهضة الذين كانوا على صلة بفلاسفة التنوير . وتعود الثورة الفرنسية إلينا في ذكراها المائوية الثانية لتعاود فينا هذا الحنين .

لَا نَدِينُ لَهَا بَلْ لِلْحَرَكَةِ الوَهَابِيَّةِ

د. محمد عابد الجابري

أخي حسن

ونعود مرة أخرى الى قضية « الليبرالية » و« التنوير » في العالم العربي ، بمناسبة مرور قرنين من الزمن على الثورة الفرنسية التي اقترنت بها ، وتعود أنت فتؤكد أنه بعد مرحلة « الثورات العربية الحديثة » ، مرحلة « الليبرالية » و« تأسيس الدولة الحديثة » تعود تلك الثورات فتنقلب « من داخلها على أنفسها فتحول البعض منها الى ثورة مضادة . . . ويعود جيلنا للسؤال من جديد هل يمكن التثوير قبل التنوير ؟

سأقف قليلاً مع « شكل » هذا السؤال الذي يستمد بعض قوته وبريقه ـ في اللغة العربية ـ من الوزن والسجع : « التثوير . . التنوير » ، وسأتخلص منه ، واقفاً به عند حدوده ، فأقول : إن التنوير ، تنوير العقول ، هو في حد ذاته تثوير . التنوير هو القاء الضوء ـ وإذا شئت « النور » ـ على الحقيقة ليراها الناس كما هي . والحقيقة عندما يرفع عنها الغطاء تصبح ثورية . وبالمثل ؛ التثوير لا يكون فعالاً وتاريخياً إلا إذا كان تثويراً للعقول (وليس للعواطف : التثوير للعقول والتهييج للعواطف ، ومع الأسف كنا وما زلنا نخلط بينهما) . والعقل عندما يثور ، يثور على نفسه اولا ، أعني على السلطات التي تقيده ، فيصبح « نورا » يكشف عن الخطأ واللبس والتمويه فيرى الأشياء كما هي في حقيقتها وجوهرها . وإذن فلا داعي للانشغال بالسؤال : « هل يمكن التثوير قبل التنوير ؟ » ، لأنه سؤال يطرح اختيارا لا مبرر له ولا معنى . إنه يفرض علينا الفصل بين « التثوير » و« التنوير » والأخذ بأحدهما قبل الآخر ، وهذا

موقف ينطوي على خطأ جسيم . والصواب : هو الجمع بينهما فهما لا يتناقضان ولا يتصادمان بل يتكاملان ، كل منهما يشكل حقيقة الآخر وجوهره .

أما السؤال الثاني الذي جعلته فرعاً للسؤال السابق وهو « بأيهما نبدأ : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ » فيكفي أن نقول فيه ما يقوله الأصوليون في مثل هذه الحال ، وهو إذا فسد الأصل فسد الفرع . وأنا لا أكتمك أنني لم أستطع أن أفهم ، عقلانياً ، هذا الاختيار الذي تفرضه علينا بسؤالك السالف الذكر . أنت تتحدث في موضوع يدور حول « الليبرالية » و« التنوير » بمناسبة ذكرى الثورة الفرنسية ، فلماذا أقحمت « الضباط » في الموضوع ؟ لماذا أقمت تقابلاً ، بل تناقضاً أو على الأقل تعارضاً ، بين « الضباط الأحرار » و« المفكرين الأحرار » ؟ أنت تسأل من أين نبدأ ؟ وأنا أرى أن البداية والنهاية يجب أن تكونا : « المواطن الحر » . أما البدلة ، مدنية كانت أو عسكرية ، تقليدية كانت أو عصرية ، فلا خوف منها ، ولا أهمية لها ، إذا كان الذي يرتديها هو « المواطن الحر » ، المواطن الذي لا خوف عليه ، أو منه ، من أن تتحول بدلة جسمه الى رداء لعقله .

ونعود بعد هذا الى جوهر الموضوع الذي طرحته ، وهو انتكاسة حركة « التنوير » التي عرفها « العالم العربي » في القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن بتأثير فكر « الأنوار » الذي مهد للثورة الفرنسية ، والذي عملت هذه الثورة على نشره في « العالم أجمع » .

هنا أيضاً لا بد من الحذر ، كل الحذر ، من « إلقاء الكلام على عواهنه » ، يجب التدقيق في الأمور ، وأعتقد أنه لا بد من استحضار المعطيات التالية قبل تقديم الجواب عن السؤال الذي طرحته ، سؤال ، لماذا انتكست حركة « التنوير » في العالم العربي ؟

- يجب أن نلاحظ أولاً أنه ليس صحيحاً ان « العالم العربي » - هكذا باطلاق وتعميم - قد عرف « حركة التنوير » التي يتحدث عنها السؤال . نعم ، لقد عرفتها مصر والشام أما باقي الأقطار العربية فقد عرفت حركات اخرى

مغايرة تماماً . وهنا لا بد من أن نكون واقعيين متحلين بالموضوعية التاريخية . ذلك ان الحقيقة التي يمدنا بها التاريخ ، تاريخ العالم العربي في القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن ، هي أن الحركة التي كان لها صدى واسع في جميع أقطار العالم العربي ، وكان لها حضور فعلي في كثير منها ، هي الحركة الوهابية التي قامت قبل الثورة الفرنسية باثنتين وأربعين سنة ، حينما تحالف محمد بن عبد الوهاب مع أمراء آل سعود عام 1747 . ولا نبالغ إذا قلنا ـ وهذا على سبيل التوضيح فقط ـ إن تأثير الحركة الوهابية في العالم العربي زمن الثورة الفرنسية كان يضاهي تأثير هذه الثورة ـ الفرنسية ـ في الأقطار الأوروبية ، بل لربما كان أقوى . فقد ظهرت حركات مماثلة ، تشكل نوعاً من الامتداد لها ، في أقطار عربية كثيرة : في اليمن قام الامام الشوكاني (1758-1843) على رأس دعوة مشابهة لدعوة ابن عبد الوهاب . وفي المغرب الأقصى تبنت الدولة الدعوة الوهابية ايديولوجية لها ، منذ أيام الثورة الفرنسية الى أواخر القرن الماضي حينما أخذت الوهابية فيه تتطور الى سلفية جديدة . وبين المغرب واليمن كان حضور الوهابية متعدد الأشكال : السنوسية في ليبيا ، وقد انتشرت زواياها في كل من السودان ومصر و« بلاد العرب » ـ فضلاً عن برقة وطرابلس ـ ولم تخل مصر نفسها من تأثير الوهابية ، إذ كان لها حضور ما في فكر محمد عبده ، فضلاً عن خصومه المتزمتين . وأما في السودان فقد كانت السيادة للمهدية الصوفية وثورتها (1881) ، ولم يكن لحكم محمد علي هناك أثر تنويري يستحق الذكر بالمقارنة معها . وهكذا فالساحة العربية ، من المحيط الى الخليج كانت واقعة تحت تأثير الوهابية السنوسية والمهدية والسلفية ، زمن الثورة الفرنسية وزمن امتداداتها . أما « حركة التنوير » ، والتي نتحدث عنها فقد كانت محصورة في مصر والشام وحدهما ، وأصداؤها في الأقطار العربية الأخرى كانت من الضعف بحيث لا يمكن مقارنتها مع أصداء الحركة الوهابية ومثيلاتها . وهناك جانب آخر لا بد من أخذه بعين الاعتبار وهو أن « حركة التنوير » ، موضوع الحديث ، كانت ، حتى في مصر نفسها ، محصورة في نخبة ضيقة ، هي « النخبة العصرية » التي لا مجال لمقارنتها مع « النخبة التقليدية » والأغلبية العظمى من الجماهير التي

كانت ـ وما زالت ـ مرتبطة بها ، والتي لم تكن تعرف، ولا هي تعرف الآن بعمق ، معنى « التنوير » و« المواطنة » ، لأنها قد اعتادت أن تكون « رعية » ، وما زالت تحلم بـ« راع » ، « زعيم بطل » قائد . . . لـ« الطائرة » .

ـ هناك حقيقة تاريخية أخرى لا بد من أن نوليها كامل الاعتبار ، وهي أن « حركة التنوير » موضوع حديثنا لم تنبع من داخل الواقع المصري ، أو العربي ، بل لقد كانت مظهراً من مظاهر حملة نابوليون على مصر والشام ، وامتدادا لها . وبالرغم من المجهود الذي بذل لنقل بعض أفكارها وأطروحاتها الى العربية من طرف « رواد النهضة » في مصر فإن شعاراتها ومفاهيمها كانت ـ ويجب ان نقول ما تزال ـ غريبة عن المجال التداولي للغة العربية ، وعن الحقل الثقافي العربي السائد . إن مفهوم « حالة الطبيعة » ومفهوم « العقل » ومفهوم « الحرية » ومفهوم « المساواة » ومفهوم « المواطن » ومفهوم « حقوق الانسان » وهي المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها « فكر الأنوار » ، الذي مهد للثورة الفرنسية وعملت هذه على ترويجه ، مفاهيم لم يحدث بعد أن تمت تبيئتها في فكرنا وثقافتنا . ولا شك أن من يقرأ الطهطاوي يلاحظ كيف كان يحاول ويناور لنقل مضامين تلك المفاهيم الى اللغة العربية التي لم تكن تقدم له الكلمات « المناسبة » ، فراح يستعمل المفاهيم الفقهية محاولاً تقريب المعنى بواسطتها الى ذهن القارىء العربي . ولكم كانت المسافة واسعة والهوة عميقة بين مفهوم « الحرية » في قاموس الثورة الفرنسية وبين مفهوم « الرخصة » ، الذي وضعه الطهطاوي كمكافىء لها (رخصة الإفطار أثناء رمضان للمريض والمسافر . . . تلك هي « الحرية ») . وعندما أراد الطهطاوي التعبير عن « الحرية والمساواة » مقترنين هكذا ، كما في شعارات الثورة الفرنسية نجده يكتب « ما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية » ! أما لفظ « حرية » فلم يكن صالحاً ، في قاموسه الأصلي ، للاستعمال كمكافىء لمفهوم « الحرية » ، في فكر الثورة الفرنسية ، لأن « الحرية » في قاموس الطهطاوي ، قاموسه العربي الاسلامي ، هي صفة لمن ليس عبداً رقيقاً . وبالتالي فلا معنى للحديث عن « الحرية » بالنسبة لغير العبيد والأرقاء .

وما لنا نذهب الى « أيام زمان » ، الى زمن الطهطاوي . ألسنا نشعر في زماننا بما شعر به الطهطاوي ، عندما نلاحظ أن عبارة « حقوق الانسان » التي هي اليوم على كل لسان في العالم العربي ، هي عبارة أكاد أقول عنها . إنها لا تحرك ساكناً في الحقل الثقافي العربي ، لا ترتبط بمرجعية معينة فيه ، وبالتالي فهي عبارة لا تحيل إلى أي شيء محدد . حاول أن تفهم كيف يتحدد مفهوم « الانسان » في عبارة « حقوق الانسان » لدى العربي المعاصر . حاول أن تبين كيف تتحدد لديه كلمة « حقوق » في العبارة نفسها . أنت تعرف أن للكلمتين ، في الثقافة الأوروبية ، تاريخاً مديداً يرقى الى القرن السادس عشر بل الى الثاني عشر الميلادي ، أما عندنا فالعبارة ما زالت تقرأ ألفاظاً بدون معنى . ولربما كان هذا من جملة « الأمور » التي تسمح لمن انتهك وينتهك حقوق الانسان برفع شعار « حقوق الانسان » عندنا .

وبعد ، فالحديث ذو شجون كما يقولون . لقد تحدثت عن ما اسميته بـ « الثورات العربية الحديثة » وهالك أن « تعود تلك الثورات فتنقلب من داخلها الى أنفسها ويتحول البعض منها الى ثورة مضادة » . وقد حاولت أن أجيب عن السؤال بقدر ما يسمح به المقام . ومع أن الموضوع يجب أن يبقى مفتوحاً للنقاش فإني أجد نفسي مضطراً ، احتراماً للحجم المخصص لهذا التعقيب ، الى تخليص ما أردت قوله في مسألتين : الأولى هي أنه عندما نتحدث عن الثورة الفرنسية وامتدادتها الى العالم العربي يجب أن نتذكر أن هذا « العالم العربي » لم يكن « بدون أهل » ، وان العقل فيه لم يكن ذلك العقل الذي تصوره فلاسفة التنوير في أوروبا على أنه « صفحة بيضاء » . . . أما المسألة الثانية فهي متفرعة عن الأولى وهي أن لغة الثورة الفرنسية ، لغة عصر الأنوار في أوروبا ، لم يحدث بعد أن تمت تبيئتها في حقلنا الثقافي . إنه لا يكفي ان نترجم ألفاظاً بألفاظ . . . إن التنوير والتثوير يجب أن يتم من « الداخل » . أما ما يأتي من « الخارج » فلا معنى له إلا بالنسبة لمن يستطيع ان ينقل نفسه الى « داخل » ذلك « الخارج » . أما من لا يستطيع فموقفه لن يختلف عن موقف

أبي سعيد السيرافي النحوي المشهور الذي عارض نقل المنطق اليوناني الى اللغة العربية ، لأنه لم يكن يرى في العملية سوى « احداث لغة في لغـة مقررة بـين أهلها » .

10 ـ القضية الفلسطينية

مِنَ المِيثَاق الوَطَنِيِّ إلَى إعْلانِ الجَزَائِر إلَى النَّمُوذَجِ الأَنْدَلُسِيِّ

د. حسن حنفي

أخي محمد

هـذه حلقتنا الأخيـرة تحية لـدولة فلسـطين ، ولزيـارة الرئيس عـرفات لفـرنسا ، ولـدور فرنسـا الرائـد في الاعتراف بحقـوق شعب فلسطين . ففي حلقتنا السابقة بينت مدى الارتباط الوثيق بين مبادىء الثورة الفرنسية والنهضة العربية من خلال فلاسفة التنوير الذين مهدوا للثورة الفرنسية ورواد النهضـة العربية الذين مهدوا لتأسيس الدول العربية الحديثة . وبالتالي تم تجاوز حدود فلسفة التنوير وإطلاقهـا ليس فقط خارج حـدود فرنسـا الجغرافيـة الى أوروبا وأمريكا بـل أيضاً الى العـالم العربي . وبعـد استقلال الجـزائر وإكمـال عصر التحرر العربي ، ازدهرت الحركة الثقافية من جديد بين فرنسا والعالم العربي ، وكان آخر مظهر لذلك تـأسيس « معهد العـالم العربي » ، وانتشـار الصحافـة العربية في باريس ، ووجود أكبر تجمع من المثقفين العرب في مراكز الأبحـاث وفي الدوائر الثقافية في فرنسا . وبعد أن أدان ديغول عدوان اسرائيل على العالم العربي في 1967 ، وبعد وصول اليسار الفرنسي الى الحكم متجسداً في شخصية الرئيس ميتران جاءت زيارة الرئيس عرفات تتويجـاً لمرحلة تـاريخية طـويلة منذ الثورة الفرنسية وأول إعلان لحقوق الانسان .

والحقيقة ان اليهود ، وهم إخـوتنا في الـدين ، عاشـوا أزهر فتـرتين في حياتهم مرتـين ، الأولى بين العـرب في اسبانيـا ، والثانيـة في فرنسـا في عصر التنوير . ففي اسبانيا ، في قرطبة ، وغرناطة ، وطليطلة ، عرف الأخوة اليهود العصر الـذهبي للفلسفة اليهـودية التي بلغت الـذروة عند مـوسى بن ميمـون

الحكيم القرطبي ، طبيب صلاح الدين ، ومحاور ابن رشد ، والحبر الأعظم ، وغيره كثير : سعيد بن يوسف الفيومي (سعديا جاؤون) ، اسحق الاسرائيلي الطبيب الفيلسوف في بلاد القيروان ، والقس داود بن مروان ، وباهيا بن يوسف بن يوسف بن باقودة ، وابن صادق القرطبي ، ويهودا هاليفي ، وابراهيم بن داود هاليفي ، وابراهيم بن عزرا . واستمر الدافع الاسلامي عند الفلاسفة اليهود بعد انحسار الحكم الاسلامي في الأندلس عند هلل الفيروني ، وليفي بن جرشون ، وهارون بن اليجا ، وحسداي بن ابراهيم . ولم يكن هناك فرق كبير يذكر بين الثقافتين الاسلامية واليهودية في الشعر أو اللغة أو العقيدة او الفلسفة أو الطب او الفلك او التصوف او التفسير . وما ان انحسر الحكم الاسلامي في الأندلس حتى وقع أول اضطهاد ديني تحت محاكم التفتيش للمسلمين واليهود سواء ، هاجروا بعدها الى المغرب العربي او الى المشرق العربي حيث الحريات الدينية والتسامح الديني .

والفترة الثانية عصر التنوير في فرنسا والمعروف باسم « الهسكلا » Haskala والتي هي استمرار للعصر الذهبي اليهودي في اسبانيا تجعل اليهود جزءاً من الشعب الأوروبي كما كانوا يعيشون من قبل مع الشعب العربي ، وجعل التراث اليهودي تراثاً روحياً يحمي اليهود ثقافياً من الضياع ويحميهم سياسياً من الانعزال وحياة الجيتو . اليهودية ثقافة عقلانية أخلاقية شاملة لا فرق بينها وبين أي دين او ثقافة أخرى تشارك في مبادىء التنوير العامة . واليهود مواطنون مثل غيرهم ، متساوون في الحقوق والواجبات . اليهودية ايمان بالله ، وبالعناية الالهية ، وبخلود الروح . وهي بذلك تشارك الديانات الأخرى في العقائد دون تخصيص أو تمييز اجتماعي لطائفة على غيرها . وقد تبلورت فلسفة التنوير في المانيا عند الفيلسوف موسى مندلسو . وتحولت الى حركة اصلاحية عامة في « اعلان بتسبرج » .

وقامت الثورة الفرنسية بتحويل التنوير الى أوضاع سياسة وقانونية . فتم إعلان حقوق الانسان والمواطن في فرنسا في 1789 . وينص على أن « الناس

يولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق » . وفي 1791 منح المجلس الوطني الفرنسي اليهود الجنسية الفرنسية والحقوق المدنية الكاملة . وشاعت الحركة في كل ارجاء أوروبا في المانيا ، وهولندا ، وايطاليا ، وسويسرا ، والنمسا ، والمجر ، وروسيا وفي الولايات المتحدة . وأصدرت الثورة الفرنسية عدة قوانين تجعل الأقليات غير الكاثوليكية متساوية في الحقوق والواجبات مع الأغلبية الكاثوليكية . وأعلن نابليون في 1806 إنهاء كل الأحكام الخاصة باليهود كطائفة . وفي 1807 دعا السنهدرين الى مناقشة أوضاع اليهود . وفي عام 1808 أصدرت « التنظيمات العضوية للديانة الموسوية » . كما أصدر نابليون في العام نفسه قانوناً بتنظيم حياة اليهود الاقتصادية . فالثورة الفرنسية استأنفت الحكم الاسلامي العربي في الأندلس . وتوجه نابليون بندائه الى يهود فرنسا ، باسم الثورة ، أن يكونوا مواطنين فرنسيين لهم نفس الحقوق والواجبات كما توجه الحاكم العربي من قبل الى جميع الطوائف باسم الاسلام ، أن يكونوا مثل المسلمين ، متساوين في الحقوق والواجبات .

وكما حدث رد الفعل بعد الانحسار العربي من الأندلس ممثلاً في محاكم التفتيش حدث رد الفعل أيضاً بعد انحسار حركة التنوير في الغرب عامة في القرن الثامن عشر وظهور القوميات في القرن التاسع عشر ، ورفض غالبية اليهود خاصة في أوروبا الشرقية أن يصبحوا جزءاً من الحركات القومية الأوروبية ، مؤثرين قومية خاصة بهم تعبر عن حياتهم في الجيتو . وهنا نشأت الصهيونية في نفس الخط القومي الأوروبي . وعرضها موسى هس على باور في المانيا وهو ما عرف باسم المسألة اليهودية . ورأى باور ان تحرر الشعب اليهودي انما يتم بتحرر الشعب المسيحي وبتحرر المانيا ∴ فالخاص يندرج في العام . ثم عرضها على ماركس . ورأى ماركس ان تحرر الشعب اليهودي لا يتم فقط بتحرر الشعب الالماني بل بتحرر الشعوب جميعاً فلا حل للخاص إلا في العام .

والحقيقة انه عبر التاريخ اليهودي كله تتنازع حركتان الأولى خاصة Particulariste في أوقات الاضطهاد كرد فعل طبيعي وللمحافظة على الهوية

تجاه مخاطر الاندماج والضياع . والثانية عامة Universaliste في أوقات التحرر والتنوير ، ثقة بالنفس ، ومساواة بالآخرين ورغبة في التعايش . ظهرت الحركة الأولى عند الاحبار وفي الأسر البابلي وفي عصر الاضطهاد الروماني ، وبعد انحسار الحكم العربي الاسلامي من الأندلس ، وفي عصر القوميات الأوروبية في القرن الماضي . وظهرت الحركة الثانية في دعوات الأنبياء وأثناء انتشار الثقافة اليونانية عند فيلون ، وفي أثناء الحكم العربي الاسلامي في الأندلس غرباً وفي مصر واليمن والعراق شرقاً ، وأثناء الثورة الفرنسية في عصر التنوير في القرن الثامن عشر .

والآن ، ونحن على مشارف القرن العشرين ، وبعد مآسي النازية ووقوع الأخوة اليهود تحت أبشع اضطهاد عرفه التاريخ ، وكرد فعل على حياة الجيتو وانعزال الطوائف اليهودية عن الأوطان التي يعيشون بها ، هل تحقق قومية يهودية في دولة يهودية يحل المأساة ؟ وهل يمكن حل مأساة الشعب اليهودي بخلق مأساة اخرى ، مأساة الشعب الفلسطيني ؟ إن السؤال مطروح الآن ، كما كان مطروحاً دائماً . ولكن الاجابة أيضاً موجودة في التاريخ ليس كحلم طوباوي يستحيل التحقيق بل كنظم سياسية واجتماعية عاشها اليهود مرتين ، في اسبانيا مع المسلمين وفي الثورة الفرنسية مع قوانين نابليون .

لقد كان حلم الميثاق الوطني الفلسطيني أن يعيش في فلسطين كل من يريد بصرف النظر عن دينه وطائفته وجنسه في دولة حرة ديموقراطية كما كان الحال في اسبانيا وفي فرنسا . ولكن يبدو أن الروح القومية ما زالت باقية من القرن الماضي وبعد عصر التحرر من الاستعمار . فإذا كان للشعب اليهودي دولة يعيش عليها فإن للشعب الفلسطيني دولة أخرى يعيش فيها ، دولتان متساويتان أمام القانون الدولي .

ولكن في عصر التجمعات الكبرى ، أوروبا الموحدة عام 1992 ، وأمريكا الموحدة ، والجمهوريات الاشتراكية الموحدة ، والعالم العربي الموحد والذي بدأ مرحلياً يحقق وحدته في التجمعات الاقليمية ، هل يمكن للدولتين

ان يتجاوروا وبينهما كل هذا التاريخ المشترك ؟ ان اتحاداً كونفدرالياً عاماً للعالم العربي كله مشرقاً ومغرباً يحقق لكل الدول في المنطقة أكبر قدر ممكن من التنسيق وتبادل المصالح .

ومع ذلك يظل النموذج القديم في الأندلس والحديث في الثورة الفرنسية هو القادر على أن يجذب الانتباه من خلال التنوير . فجوهر اليهودية هو الايمان بالله ذاتاً ومواصفات وأفعالاً ، وبرسالات الأنبياء ، وبخلود الروح . وهو جوهر كل الرسالات السماوية في المسيحية والاسلام . فالهوية تأتي من العقيدة وليس من خارجها ، ومن الفكر والمبادىء وليس من اللون والجنس . وإن تحديد الهوية بالحدود الجغرافية لهو تحديد قومي موروث في عصر القوميات الأوروبية في القرن التاسع عشر . إن السامي لا يعرف له حدوداً جغرافية في الصحراء الشاسعة الممتدة . لا يعرف إلا النجوم الساطعة في السماء يهتدي بها في ظلمة الليل ، ولا يعرف إلا الماء والكلأ ليضرب حولها الخيام . ثم ينتقل من مكان الى مكان للرعي يتزاوج من القبائل ، ويتصاهر ، ويتحالف ، ويراعي المواثيق .

في الوقت الذي يرجع فيه السامي الى هويته ، عربياً كان ام يهودياً ، ويتخلص من التحديد الجغرافي القومي الأوروبي للهوية ، في الوقت الذي يتم فيه التخلص من التغريب في تحديد الهوية والعودة الى الاصالة يمكن للحكم في الأندلس ان يعود في العام الأول لانشاء دولة فلسطين ولمبادىء الثورة الفرنسية أن تحيا من جديد في ذكراها المائوية الثانية . إن الحل الجذري والنهائي الى الأمد الطويل لا ينفي الحلول المرحلية . لنبدأ بدولتين ، ثم باتحاد كنفدرالي عام تعيش فيه شعوب المنطقة ودولها متساوية في الحقوق والواجبات ، ثم بخلق أمة واحدة تتكون من عدة أمم متساوية فيما بينها كما كان « ميثاق المدينة » من قبل ، هويتها في مبادئها ، وقوانينها في مساواتها .

وعلى هذا النحو ، قد نعيش الآن فترة تاريخية جديدة تحقيقاً لنموذج الأندلس والثورة الفرنسية ، وتلك دلالة « إعلان الجزائر » بإنشاء دولة

فلسطينية مستقلة ، وتلك دلالة الاعتراف الضمني لفرنسا بها واستقبال رئيس دولة فلسطين في الذكرى المائوية الثانية للثورة الفرنسية .

حياك الله أخي محمد واستودعك ، والقاك دائماً على خير .

صَدِّقْنِي ، لَا حَلَّ إلَّا بِالمَزِيدِ مِنَ المُقَاوَمَةِ

د. محمد عابد الجابري

أخي حسن

يؤسفني جداً أن نفترق في هذه الحلقة الأخيرة من حوارنا على غير اتفاق حول ما طرحته فيها ، بل على اختلاف وخلاف ، بعد أن سرنا منذ بداية الحوار الى الحلقة السابقة على خطين متوازيين، لا أختلف معك في جزئية أو مسألة إلا لنلتقي في النهاية . أما بخصوص هذه الحلقة فإني ، لا أقول أجدني مضطراً للاختلاف معك وحسب ، بل أقول أيضاً أرى من واجبي أن أخالفك « على طول » .

لقد أثار وجداني شكل رسالتك ، واستفزَّ عقلي مضمونها ، وأبادر فأسألك مخلصاً لمن نكتب مثل هذا الكلام الذي كتبت عن « الحرية » التي نعم بها اليهود في الأندلس زمن ابن ميمون وفي فرنسا على عهد فلاسفة « التنوير » . لمن نكتب ونقول : « اليهود إخوتنا في الدين » و« اليهودية ثقافة عقلانية أخلاقية شاملة لا فرق بينها وبين أي دين أو ثقافة اخرى » ، لمن نقول : « الأخوة اليهود » ـ على وزن « الأخوة العرب » كما كان يقول المرحوم جمال عبد الناصر . . لمن نقول ذلك وما أشبهه مما ملأت به مقالتك ؟ هل للعرب أم لليهود أم لهم جميعاً ولغيرهم ؟ هل تعتقد أنه بهذا النوع من الكلام عن التاريخ يمكن أن نحل المشكل . إن التاريخ كما تعلم « حَمَّال أوجه » ، فما ذكرته عن « الحرية » ، التي نعم بها اليهود هنا أو هناك ، في الماضي ، يمكن نقضه بشواهد تاريخية أخرى من نفس الحقبة أو بتقديم أخبار اخرى عن الوقائع نفسها التي أبرزت فيها جانباً واحداً فقط . إن اليهود يعرفون جيداً كيف كانت

وضعيتهم في الأنـدلس وفرنسـا وغيرهمـا من البلدان وفي جميع الأزمـان : لهم رأيهم الخاص ، وذاكرتهم الخاصة ، وتحليلهم الخاص ، وأهدافهم الخاصة ، ولا أعتقد أن احداً منهم يأخذ بجد مثل هذا الكلام الذي سطره قلمك بحسن نية ، بل أخشى أن يكون من بينهم كثيرون يبتسمون عندما يقرأون هذا النوع من الكلام ، ابتسامة لا أريد ان انعتها بنعت . . .

ذلك شيء مما أهاج وجداني . . . وهَاكَ قليلاً مما استفز عقلي . إن المنطق الذي استعملته ، منطق « القياس » غير صالح ولا مجد ـ حتى « مع الفارق » ـ في المقـام الذي نتحـدث فيـه . أنت تقيس الحـاضر والمستقبـل عـلى المـاضي وتقول : كما عشنا في الأندلس « إخوة » ، وكما كانوا « مكرمين » ، في فـرنسا الثورة ، فسيحصل ذلك في فلسطين الدولتين . إنـه منطق « مـا تم تحقيقه في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل » . وأنا ضد هذا النمط من التفكير : أولاً لأنه مبني على رؤية غير تاريخية . التاريخ لا يعيد نفسه ، ولو كان يعيد نفسه لما كان تاريخا ، بل زمناً ممتداً . وثانياً لأنه مبني على مقدمات غير مسلم بها : ومن يتفق معك على أن حال اليهود كانت « نعيماً » في أندلس الاسلام وفرنسا الثـورة . النعيم مكـانه داخـل النفس و« دخائلهـا » . وأنت تعرف شـأن « الداخـل » و« الدخائل » . هل تقول : إنما كتبت ما كتبت « تطييباً » للنفوس ؟ وأقول لك دع عنك هذا ، انك تعرف ـ وأنت المختص في التراث ـ إن « المؤلفة قلوبهم » إنما ألـف الرسول محمد ﷺ قلوبهم بالمال ، بالأعطيات والامتيازات . ذلـك ما يفيد في « التجار » وأبـو سفيان ورهـطه كانـوا ، كما تعلم ، تجـارا محترفـين ، وزنادقة قبل فتح مكة وأنا أقول لك بصراحة ليس هناك شيء « تطيب به اليهود نفسا » ـ يهود اسرائيل ـ غـير نصيب من آبار « النفطِ العـربي » . . . وأنا هنـا أتحدث عن « اليهود » لأنني مضطر الى التقيد بألفاظك ونص عبارتـك ، وإلا فإن القضية بالنسبة لي ليست العلاقة « الأزلية » بين العرب و« اليهود » ، هكذا بـاطلاق . إن القضيـة الآن واضحة محـددة ، وهي بين دولـة اسرائيـل وبين الشعب الفلسطيني والدول العربية . فلماذا نعوم قضيتنا ونغرقهـا بأنفسنـا في أمواج التاريخ ومتاهات الأعراق والأجناس .

أقول هذا لأنه من سوء حظي مع رسالتك أنني بينما كنت أتصفحها ، عندما وصلتني ، كنت فاتحاً جهاز الراديو ، وإذا بي أسمع تصريحاً لوزير خارجية اسرائيل يتحدث فيه عن الصراع العربي الاسرائيلي ، وكان مما قاله : إن العنصر الجديد من هذا الصراع هو امتلاك بعض الدول العربية لصواريخ أرض أرض تحمل رؤوساً من القنابل الكيماوية وقد لجأ العرب الى هذا السلاح عندما تأكدوا بالتجربة من استحالة اختراق مجالنا الجوي ، ذلك لأننا نبني استراتيجيتنا على جعل قوتنا الجوية قوة ضاربة لا يصدها شيء ، وبها نكسر شوكة العرب ، ونحن سائرون في هذا الاتجاه معتمدين على طائرات فـ 15 وفـ 16 ، كما أننا نعمل على تطوير سلاح مضاد للصواريخ العربية . ويضيف وزير خارجية اسرائيل : إننا نفضل الحرب الخاطفة والنصر السريع ونستعمل الحرب الوقائية وهي حرب صارت مقبولة لأنها وسيلتنا للدفاع عن النفس .

ذلك ما التقطته أذناي وأنا أقرأ بعيني رسالتك ، فمن منها أصدق ؟ أنا لا أكتمك أنني أخذت عبارات وزير خارجية اسرائيل مأخذ الجد . هو شخص مسؤول يقدر مسؤولية الكلمة ، ربما أكثر مني ومنك ، ربما اكثر ممن هم « فوق » في بلداننا . ولذلك فأنا لا أستبعد السيناريو التالي : إن الحكومة الاسرائيلية حائرة ومحرجة بسبب الانتفاضة ، محاصرة دولياً الى درجة كبيرة ، وهي لا تستطيع الاستجابة لضغط الرأي العام الدولي بما فيها نصائح أحفاد « الثورة الفرنسية » ، لأن الرأي العام الاسرائيلي ، كما أظهرت الانتخابات الأخيرة ، لا يريد التنازل عن الضفة والقطاع ويرفض قيام دولة فلسطينية . وأمام هذا الوضع يصبح الحل هو ممارسة « السياسة » بوسائل اخرى ، أي بالحرب : على سورية أو على الأردن أو على مصر ـ ولِمَ لا ؟ ـ وإذا لم تتوافر لها هذه الذريعة فالهجوم الشامل على لبنان واحتلال أراضيه شيء وارد في كل لحظة . وحينئذ : أي أثناء الحرب تعمد الى قمع الانتفاضة بالسلاح ، بالقتل والنفي والسجن والتدمير ، وقد تشتبك مع القوات السورية في لبنان وقد لا تشتبك هذه معها ، فالمهم أنها ستخلق مشكلة جديدة تشغل العرب والرأي العام الدولي بها فيصبح الناس يطالبون بانسحاب اسرائيل من الاحتلال الجديد ويسكتون عن القطاع

والضفة لسنوات . ثم « يفعل الله بعد ذلك ما يشاء » ، وتلك هي سياستها واستراتيجيتها .

تقول هذه هواجس . ولكن صدقني : إنها هواجس أقرب الى السياسة والمنطق السياسي، لدى اسرائيل ، من احلامنا نحن العرب ، نحن « المفكرين الأحرار » .

قد تحتج قائلاً : أنا إنما كتبت ما كتبت بمناسبة زيارة عرفات لفرنسا . ولن أجيبك بشيء ، وإنما استسمحك في أن أنقل هنا فقرات من مقالة كنت كتبتها في ركن « آفاق » من هذه المجلة بتاريخ 1987/8/17 ، أي قبل اندلاع الانتفاضة المباركة بثلاثة أشهر ونصف . لقد كان التعليق يدور حول حوار سمعته في اذاعة فرنسا الدولية بين صحفي عربي ووزير خارجية الحكومة الفرنسية . لقد حاول الصحفي العربي ، بكل ذكاء الصحفيين ، أن يحمل الوزير الفرنسي على وصف المقاومة الفلسطينية في الأراضي المحتلة بأنها مقاومة وليس « ارهاباً » غير أن الوزير الفرنسي امتنع ، وتهرب ، وتمسك بقوله « إننا ضد الارهاب » ، وعندما ضيق الصحفي العربي الخناق عليه أجابه « لا تحاول أن تغير إجابتي ، لقد قلت لك إننا ضد أشكال الارهاب » ، كان ذلك قبل الانتفاضة ، وعلقت أنا على كلام الوزير الفرنسي قائلاً : « لا أكتم القارىء أنني شعرت ساعتئذ ـ ساعة استماعي لتصريح الوزير الفرنسي ـ بنوع من المرارة لا أستطيع التعبير عن كنهه وحقيقته ، ولكنني أتذكر انني تمنيت أنني لو كنت مقاوماً فلسطينياً في الأراضي المحتلة ، إذن لمضيت للقيام بالمزيد من اعمال المقاومة للاحتلال . لقد تراءى لي بكل وضوح ـ لست أدري كيف ـ أن المزيد من المقاومة للاحتلال هو الذي يحمل الناس ، أقارب وأباعد ، خصوماً وأعداء ، على الارتفاع ، في وعيهم بما يسمونه « الارهاب » الى ما نسميه نحن : « المقاومة » .

ذلك ما كتبته قبل الانتفاضة بثلاثة أشهر ونصف ، وجاءت الانتفاضة لتجعل العالم اجمع ، بما فيه أمريكا وفرنسا وانكلترا وكثير من اليهود والاسرائيليين ، يرتفع ، في وعيه بـ « الارهاب » الى المقاومة . وكانت النتيجة

ما تحدثت عنه من زيارة عرفات لفرنسا ، وأشياء أخرى لم تتحدث عنها .

التاريخ ، أخي حسن ، لا تغيره ذكريات الماضي ولا ذاكرته ، بل إنما تغيره حسابات الحاضر وميزان القوى فيه .

والى لقاء أفضل . دمت لأخيك طيب السريرة صادق النية ومفكراً حراً عقلانياً حكيماً .

قَصَدْنَا الحِوَارَ
فَعُوقِبْنَا بالتَّجْرِيحِ وَتَصَيُّدِ الأَخْطَاءِ(*)

د. حسن حنفي

كنت أظن أن هناك مسيحاً واحداً أتى ليكفر عن أخطاء البشر ، ولكن لما

(*) اثارت مقالات د. حسن حنفي ود. محمد عابد الجابري سلسلة من الردود الواسعة شارك فيها عدد من الاساتذة منهم :

١ - ناصيف عواد في رد بعنوان (الفكر القومي ليس مشاعاً بلا أصل)
٢ - صلاح أحمد ابراهيم في رد بعنوان (خواطر عجلى أثارها الحوار)
- لا مشرق ولا مغرب . . . بل رباط واحد
- العقلانية أصلها مشرقي
- السودان لم يتأثر بالحركة الوهابية .
٣ - جورج طرابيشي في رد بعنوان (الانتلجنسيا العربية والاضراب عن التفكير) :
(دلائل الاضراب عن التفكير لدى الانتلجنسيا العربية) .
٤ - أحمد محمد الدغشي في رد بعنوان
- حقيقة الخلاف حول « الفرقة الناجية »
- لماذا نهتدي بالثورة الفرنسية وليس بالانتفاضة ؟
٥ - عبدالله بونفور في رد بعنوان
(بين فكر الدولة والفكر الحر) .
٦ - د. علي مبروك في رد بعنوان
(في تباين الحس المصري عن نظيره المغربي) .
٧ - د. عبد العزيز المقالح في رد بعنوان
- المثقفون العرب : من الفتنة الى التعايش ومن القطيعة الى الحوار .
٨ - د. رمضان بسطاويسي محمد في رد بعنوان
(الابداع الحي والاستدعاء من الذاكرة) .

كثرت هذه الأخطاء تطلبت أن يكون هناك مسيحيان ، الجابري وحنفي ! فبقدر ما سعدت بالحوار مع أخ وزميل محاولين سوياً اعطاء نموذج جديد من الحوار بقدر ما هالني « حق الرد » الى واقعنا العربي الأليم . يبدو أننا ما زلنا طائفيين ، نستعمل أسلوب التخوين والتكفير ، يزايد بعضنا على بعض في أمور تستحق توحيد الجهود والتبصر بالأمور ، ومن أجل الوصول الى الحد الأدنى من الاتفاق الذي فقدناه والمطالبة بالحد الأقصى الذي اصبح ستاراً يخفي العجز والقصور . ما زلنا قبليين متحزبين . نأسف لما يحدث في لبنان وكلنا يشارك في صنع الأحداث . أخذ كل محاور في حق الرد جزءاً وترك الكل . تعرض لما يستهويه وترك ما يهم الناس . أثبت ذاته ونسي موضوعنا . قرأ الحوار كي ينشيء خطاباً ثالثاً لم يقصده المتحاوران الأساسيان . وكانت النية تصيد الأخطاء ، وايقاع المتحاورين في التناقض ، واثبات جهلهما وخيانتهما وتفكيرهما ولعنهما أمام الناس. نقص التسامح ، وغابت الطيبة ، ولماذا الحنق والغضب ؟ ولماذا التجريح والشق على قلوب الناس ؟ أليس من قال لأخيه أنت كافر في الدين أو خائن القضية أو عميل لسلطة فقد باء بها ؟

وحق الرد « الثاني والثالث والرابع) استغراق واستخفاف ، وإظهار البراعة في الأدب ، الشعر القديم والأمثال العامية ، وسخرية من الناس . ولماذا يسخر قوم من قوم ؟ أبرز الأسلوب أكثر مما تناول الموضوع ، واعتني بالشكل الأدبي أكثر من مضمون الحوار ، معلناً عن نفسه حتى لا يفوته القطار ويبرز كأحد المتحاورين ، فيشار إليه بالبنان أنه هو الفارس المغوار الذي أطاح رؤوس كل الفرسان ، ولم تفته ضربة سيف واحدة ، هناك أو هنالك. لا تنسوا الخصوصية السودانية ما دامت الخصوصيات مطروحة في الأسواق . ولا تنسوا افريقيا ! وكيف تغضب افريقيا وتراثها وفكرها نمط ونموذج ، ولاهوت الأرض

---

٩ ـ د. أحمد عبد العليم عطية في رد بعنوان

(التناقض والتشويش وصورة الوحدة العربية) .

كذلك يشير د. الجابري الى رد أحمد عبد المعطي حجازي في صحيفة الأهرام وغيره . . . .

والشعب والتنمية والتقدم لها ؟ كيف يذكرنا أحد بروحنا ، وأننا قد افتقدناها إلا اذا أراد ان يعلن عن نفسه أنه حاضر فيها ، وأنها حاضرة فيه ، وأن الافريقية قد تجسدت فيه ؟ ولماذا تصيد الأخطاء بما في ذلك اللغوية والمطبعية والايقاع في التناقضات ، والاتهام بعدم الدقة في استخدام المصطلحات وكأننا في بحث علمي أو في رسالة جامعية ؟ ولماذا السخرية من التراث كمخزون نفسي في قلوب الناس وبلاهوت الارض والتنمية والتحرر الذي يحرك الجماهير في أمريكا اللاتينية وافريقيا وآسيا والنابع من حقائب الأديان وأخلاقياتها البوذية والهندوكية والمسيحية والاسلام ؟ ولماذا التهكم على الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر والحكام تسيطر على الشعوب ليس بالقوانين المقيدة للحريات وحدها ولكن بنفس التراث الذي أفرزه لهم فقهاء السلطان على مدى التاريخ ؟ ولماذا التعجب من التحضر في الحوار وكأننا ما زلنا الأسرى لاسلوب سفك الدماء ، وأنه لا بد من غالب ومغلوب ، أسلوب النقائض القديمة ، الأسود والأبيض ، الصواب والخطأ ، الفرقة الناجية والفرق الهالكة ؟ ولِمَ الاتهام بالافتعال لصياغة فلسفة في التاريخ بعد ابن خلدون لأخذ سبعمائة عام تالية له في الاعتبار من اجل مسار للتاريخ اطول يضع فيه أسباب الانهيار القديمة مع شروط النهضة الحالية ؟

وهل الغاية من « حق الرد » الزج بموضوعات يراد الاعلان عنها وهي ليست بحاجة الى اعلان مثل استشهاد المفكر السوداني محمود طه ؟ ولماذا استعراض المعلومات عن التوراة مرة والمزايدة في الناصرية مرة ، وان ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة ، تملق لعصر الهزيمة والهوان ؟ إن قبول الحوار بالرغم من تحذيري من مخاطر العنوان أفضل من الرفض وتكفير « اليوم السابع » وتخوينها باختيارها مصطلحي « مشرق - مغرب » متجاوز المراهقة الى النضج ، ومن مجرد ابراء الذمة الى خلق عالم جديد . إن القول بأن المغرب أقرب الى الغرب والمشرق أقرب الى الشرق هو تحذير من مخاطر المصطلحين ونتائج الخصوصية ، وليس رأياً . ولكن السرعة في الاقتناص والرغبة في الانقضاض لم تسمح بالتمييز بين موقف المتحاورين . هذه الروح العامة هي المسؤولة عن

بعض الصغائر . فالأفغاني جبة واسعة خرجت منه الحركات الوطنية حقيقة احياناً مثل الثورة العرابية والثورة الوطنية المصرية ومجازاً احياناً اخرى بمعنى خروج الحركات الوطنية المعاصرة من ثنايا الحركة السلفية في المغرب (علال الفاسي) وليبيا (السنوسي) والسودان (المهدي) وكفى الله المؤمنين شر القتال .

وطارق بن زياد عابر سلا والرباط وطنجة الى الأندلس كي يلحق بدمشق عبر أوروبا هكذا يعيشه وجداننا الشعبي ، وهكذا ينقله المغرب حول رباط سلا ، وهكذا تعيشه الحركة المرابطية ، حلم الفتوحات وليس وقائع المؤرخين ، اماني المجهضين نسقطها على تاريخنا إلبطولي القديم . والحنين الى الثورة الفرنسية ليس انبهاراً بالغرب بل حنين الى فجر النهضة العربية التي دعت الى الحرية والاخاء والمساواة والعدالة الاجتماعية عند روادها الأوائل (الافغاني ، الطهطاوي ، شبلي شميل). والليبرالية كمضمون وليس للفظ المعرب هي تطلعاتنا الى الحرية والديمقراطية ثم عبرنا عن ذلك باللفظ الشائع في العصر كما فعل القدماء . ولكننا حتى الآن لا نستطيع فك الارتباط بين اللفظ والمعنى ، بين الشكل والمضمون . والعلمانية كتاريخ معاصر لتجربة اشتهرت في الغرب نظراً لظروفه الخاصة ومعطاه الديني العقائدي الكنسي الخاص وتجاربه السياسية الاجتماعية . وهذا لا يعني ان المعركة غير موجودة عندنا ، بل هي موجودة تحت شعار آخر ، الصراع مع فقهاء الشعب على قلتهم ضد فقهاء السلطان مع كثرتهم ، ونضال المفكرين الأحرار منا وشتى التيارات السياسية والفكرية عندنا ضد استعمال الدولة للمؤسسات الدينية تأييداً لسلطانها منذ الأمويين حتى الآن . تفرز لها عقائدها (الأشعري) للسلطان ، والتصوف (الغزالي) للشعب .

وحق الرد (الخامس والسادس) إنما يكشف عن الراد أكثر مما يكشف عن المردود عليه . خرج عن حد اللياقة بوصف أحد المتحاورين بأنه المناظر المفترض ، وبأنه يحمل ثقافة الفتنة ، وأنه مفكر التسوية ، وبأنه يدعو الى التحريض الطائفي . إن في ذلك كثيراً من الاسقاطات من الذات على الآخر ،

ومن الداخل على الخارج . ولماذا الاتهام بالاضراب عن التفكير مع كل هذا العناء ؟ ولماذا السخرية من اليسار الاسلامي وهي حركة عامة موجودة في كل الحضارات ولدى كل الشعوب . واليسار المسيحي أشهر من أن يشار اليه . إن المسيحية الوطنية في مصر وفي لبنان وفي سوريا وفي الأردن أي في مصر والشام أوضح وأنصع مما نذكر به ولا تحتاج الى بيان . إنما الفرق بين ذلك وبين الولاء للطائفية وللمذهبية وللثقافة الغربية شاسع ونوعي . فرق بين المبدع والمترجم ، بين من يعمل من القلب ومن خط النار ومن يعمل في الهوامش والأطراف . إن العلمانية والعقلانية والديمقراطية كموضوعات ليست منقولة عن الغرب إنما كتاريخ حديث نوعي خاص بالتجربة الأوروبية . وحديثنا عنها بهذا المعنى الغربي . إنما العقل والطبيعة والانسان والحرية والتقدم قيم عامة توجد في كل حضارة ولدى كل شعب طبقاً لظروفه الخاصة . دافع عنها المعتزلة وارتبطت بفلسفة التنوير في الغرب الحديث . وراجت منه برواج حضارته وانتشارها داخل حدوده الطبيعية لا فصل بينها بمنشار أو اختيار ولكن لا مزايدة عليها من حضارة الى حضارة وإلا زايدت أنا أيضاً وبينت كيف انحسرت هذه القيم على حدود الغرب الجغرافي ، وانقلبت الى قيم مضادة خارج الحدود . هي للغرب وحده ولسواه اللاعقل والخرافة واللاهوت والطغيان والتخلف . ولماذا المزايدة في حقوق الانسان ؟ وتعثرنا فيها له جذوره التاريخية وأسبابه الخاصة التي في حاجة الى اقتلاع من الجذور دون التشدق بحقوق الانسان ، الغربي الأبيض دون الآسيوي الأصفر والافريقي الأسود . ويبدو أن الراد نسي وصيتي له في تونس : لو رأيت غرسي مائلاً فاسنده ولكن لا تقطعه . ولو رأيت منضدتي تنقصها قائمة فزدها ولا تقطع باقي القوائم . وأزيد اليوم سؤالاً : الولاء لمن ؟

وحق الرد (السابع والثامن) سهم من القدماء . يرتكز على نقد السند أولاً ثم على اختلافات المتن ثانياً . وما دام الحديث ليس لفظاً ومعنى فإنه يكون ظنياً حتى ولو كان سنده صحيحاً ، وهذا حال حديث « الفرقة الناجية » ، ومع ذلك فإن فقه القدماء الذي ركز على السند أكثر ما ركز على المتن جعل من شرط التواتر الذي يعطي صحة السند الاتفاق على الحس والعقل ، وتجانس انتشار

الرواية في الزمان عبر الأجيال ، هذا بالاضافة الى عدد الرواة واستقلالهم منعاً للتواطؤ . ومعنى الحديث لا يتفق مع الحس أو العقل لأنه معارض بأحاديث أخرى تفيد ان التعدد والاختلاف رحمة . وإن الأمة لا تجتمع على ضلالة . كما أنه لم يكن منتشراً في الجيل الأول إنما كثر نقله بعد الفتنة والصراعات بين الفرق وذلك مثل أحاديث أخرى في تكفير فرقة بعينها مثل « القدرية مجوس هذه الأمة » والذي يضعفه القاضي عبد الجبار او التي تدعو الى فرقة بعينها مثل « الامامة في قريش » والذي لا يعتمد عليها المعتزلة ولا الخوارج . ومع ذلك فلسنا بأقدر من القدماء على نقد السند وإن كنا نستطيع ان نساهم في نقد المتن وكيفية نشأة النصوص . ولكننا نستطيع وبكل ثقة بيان بعد ثالث في الحديث وهو أثره على السلوك العام ، وكيف عاشه الناس واستعملته السلطات القائمة درءاً للمعارضة وتكفيراً للخصوم ترسب في وعينا القومي ، وأصبح احد المكونات الرئيسية لثقافتنا ، شعورياً ولا شعورياً ، وأحد موانع الحوار . فالقضية سياسية تاريخية وليست فقط علمية اختارتها السلطة السياسية كعقيدة للدولة ضد خصومها السياسيين ويعز علينا أن نعترف بذلك نظراً لطول رسوخها واعتماد مناهجنا التعليمية ومعاهدنا الدينية عليها . ولكن عقائد المعارضة كالشيعة والخوارج والمعتزلة وفرقها والزيدية عقائد على مستوى الشرعية التاريخية نسيناها بصمت أجهزة الاعلام عنها ، وعدم تدوينها إلا في كتب خصومها بعد أن فنيت نصوصها الأصلية في خضم الصراع السياسي . طاعة السلطان والتسليم بالأقدار عقائد أشعرية وليست عقائد كل الفرق التي تؤكد حق الخروج على الحاكم الظالم بعد النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واللجوء الى قاض القضاة طلباً لعزله والتي تثبت خلق الأفعال . ولماذا نسى تاريخنا الذي هو في صالحنا ولا نذكر إلا تاريخ السلطان ؛ إنه لصعب على النفس أن تخرج عما تعودنا عليه وأن نتحرر مما ألفناه . وتلك هي ازمة التحرر في واقعنا المعاصر . وهل زيد الموشكي في حاجة الى دفاع ؟ وبهذه الروح التي تجمع ولا تفرق ، والتي توحد ولا تشتت اتحدث عن فرق الأمة : الحركة الاسلامية ، والقومية والليبرالية والاشتراكية والناصرية هذا ليس خطة في

الحركة الاسلامية ما دمنا قد آخينا أهل الكتاب وأنفقنا من المال العام على المؤلفة قلوبهم ؛﴿ أشداء على الكفار ، رحماء بينهم ﴾ ،درس في الوحدة الوطنية ، مع أخي جبهة واحدة ضد الغريب .

إن وجود مفكري التخوم لهو فخر للحركة الاسلامية،إنها موجودة حتى داخل من يحاول الابتعاد عنها . فالليبرالي اسلامي (علال الفاسي) والاشتراكي إسلامي (اليسار الاسلامي) ، والقومي إسلامي ، والناصرية إسلامي ، والاشتراكي اسلامي دون ذكر للنماذج والشواهد . فالاسلام هو الرافد المشترك والثقافة العامة التي يرتكن إليها جميع المفكرين والقادة وإلا لاستحالت عليهم قيادة الشعوب وطلب طاعتها . لا نعطي الماركسية أكثر مما تستحق ولا نعطي أنفسنا أقل مما نستحق . كلما تحدث مفكر إسلامي عن « العدالة الاجتماعية في الاسلام » وعن « معركة الاسلام والرأسمالية » وعن « الاشتراكية في الاسلام » وإلا كان سيد قطب ومصطفى السباعي ، وأبو ذر أمام عثمان ، وعمر بن الخطاب في رده فائض أموال الأغنياء على الفقراء اذا ما حال عليهم الحول ، ماركسيين ! ومما لا شك فيه ان في كل حركة اجتماعية وفي كل تنظيم اجتماعي ، وفي كل مذهب سياسي تيارين : الأول محافظ يخشى من التغيير والثاني تقدمي يبغي التغيير . تلك سنة في الكون .

وكان الأنبياء من دعاة التغيير . وإن تعاطف الشعب في مصر مع الحركة الاسلامية إثر اغتيال الرئيس السابق إنما كان إنقاذا لمصر من الصلح والتبعية والعزلة والطغيان . وهذا لا يمنع من أن الذي يدعونا اليوم الى إطالة اللحى ولبناء المساجد والصلوات الخمس إنما يدخل في معارك قد كسبناها من قبل . ويشيح بوجهه عن معارك لم ندخلها بعد ، إن التأكيد على أن الشريعة الاسلامية شريعة وضعية ليس تنازلاً للعلمانيين بل إظهار لما قاله القدماء . فلفظ « الوضع » من إبداع الشاطبي . وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ تجعل الوحي الاسلامي نداء للواقع وتكيفاً مع قدراته وإمكانياته ، المصلحة أساس التشريع تجعل الشريعة قائمة على مصالح الناس ، الضروريات الخمس كما حددها القدماء ، إنما نحن أقل جرأة حتى في الاعلان عما اعتبره القدماء

بديهياً لا يخشون منه وفي وقت كان السيف فيه مسلطاً على الرقاب .

ولِمَ المزايدة في السياسة وفي حب الأوطان ؟ هل يعني أننا نحن إلى الثورة الفرنسية . أننا نتنكر لثورة الجزائر وللانتفاضة في فلسطين ؟ ولِمَ الاعتراض على الناصرية الشعبية وقد كان مقتل الناصرية بيروقراطية النظام ، وعدم وجود الحزب وتوسط مراكز القوى بين القائد والشعب ؟ ولم التجريح والثلب بأن أخاك ليس مفكراً إسلامياً إنما هي مجرد دعوى ؟ وهل يحتاج المفكر شهادة من أحد بأنه كذلك ؟ وعجباً لذكر عيوب المحاور والشكر للقائم على الحوار بذكر اسمه اذم لأخيك ومدح للمسؤول ؟

وحق الرد (التاسع) يجعل وظيفة المفكر خادم الدولة ، وإن الحوار بين المفكرين مقدمة لحوار الساسة . ليتنا نقوم بهذه المهمة حتى لا يتقاتل الفرقاء ، ويكفر الساسة بعضهم بعضاً . ويا ليت ما بيننا أرسطو الاسكندر او هيجل بسمارك أو عروي المغرب حتى نرشد الدول . فتكون دولة فكر وليست دولة شرطة وأمن . ومتى يعلم المفكر البعيد عن الوطن ، الطائر المهاجر ، أن مكانه بين اهله وشيعته يرشد ويصلح ويغير بدلاً من المزايدة والتكفير والاتهام ؟ وحتى يعود الى ثقافة الأمة دون التشدق بالكلمات والمصطلحات المعربة ونصفها المنقولة نصفها الآخر ، ينظر في الغرب يخلق الأوهام وينسى الحقائق ؟ وهل مثقف الخارج هو الشريف المتطهر ومثقف الداخل هو الخائن والعميل ؟

وحق الرد (الثاني عشر) يجعلنا نقدم برنامجاً سياسياً للسلطة ! ليتنا نفعل ذلك فيكون لنا شرف التوجه والطاعة ، طاعة أولي الأمر لأصحاب الأمر والمصلحة ! ويزايد علينا في الواقع ، فقد تجادلنا حول الألفاظ، وأخذنا الجزء وتركنا الكل ، ولبسنا الأقنعة ، الاسلام مرة ، والناصرية مرة والتوفيقية مرة ثالثة مع أن الجمع بين الشرعيتين أحد الموجات الرئيسية لعصرنا ، اقتصرنا على الثقافة المدونة دون الصامتة ، أنانيون لا يشير بعضنا الى بعض ، ونسينا حقوق الانسان . وما أسعدنا أن يتلقى الهداية بعضنا من بعض ، فالذكرى تنفع المؤمنين .

وحق الرد (الحادي عشر) يخرج من القلب بصدق وحمية عاصرتها وخبرتها وشهدت عليها . ولولا أن الجرح كبير في القلوب ، جرح فلسطين ، والنزيف يومي لتحملنا المزيد ، ولما صرخ بعضنا في وجه بعض يئن من الوجع المشترك . وما من شك في ضرورة المقاومة وفي المزيد منها دون تصديق أو حلفان . والأسلحة عديدة ومتنوعة . العرب في مواجهة اسرائيل في الصراع العربي الاسرائيلي ، فلسطين في مواجهة اسرائيل ، حقوق شعب فلسطين في مواجهة الاحتلال الصهيوني . وأعطى سلاحاً آخر لست أول من يشهره ، الصهيونية ذاتها خروج على اليهودية ، وتفسير عنصري لها في ظروف أوروبا في القرن الماضي حيث سادت النظريات القومية العنصرية والرومانسية والغرب في أوجه الاستعماري . وقد عارض بعض اليهود من المفكرين الأحرار مثل اسبينوزا ومندلسون ومن الاصلاحيين بل ومن الأورثوذكس الصهيونية وإنشاء الدولة العبرية . ولا اختيار ولا عهد ولا أرض ميعاد ولا مدينة ولا معبد ولا هيكل ، فلماذا لا ننقل المعركة من الخارج ، العرب واسرائيل ، فلسطين واسرائيل ، الى الداخل ، اليهود الأحرار ، أنصار التنوير ، ضد الصهيونية ؟

خلط « حق الرد » بين اليهود والصهاينة ، بين اليهودية والصهيونية . اليهود الذين يرفضون الصهيونية هم إخوتنا في الدين ، ومنهم ابراهيم واسحق ويعقوب وموسى وعيسى ، واسبينوزا ومندلسون . أما الصهيونية فهي خروج على اليهودية نقاتلها دفاعاً عن اليهودية ذاتها ، ولنحمي اليهود أنفسهم من عنصريتها . وطالما أخذ المثقفون العرب هذا الخط الدفاعي عن فلسطين في المنتديات العامة والخاصة وأمام اليهود الأحرار وجمهور الأوروبيين ، « دولتان للفلسطينيين واليهود » عنوان من اختيار « اليوم السابع » إنما وضعت سيناريو ذا مناظر ثلاثة ، الأول حلم الميثاق الوطني الفلسطيني ، دولة واحدة يتعايش فيها الجميع ، بصرف النظر عن الدين واللغة والعرق . وهو النموذج الأندلسي . والثاني يستند الى موقف منظمة التحرير الفلسطينية طبقاً لقرارات المجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر المستند لاستراتيجية العرب جميعاً ، وهو إنشاء الدولة الفلسطينية المستقلة في الأراضي المحتلة ، ولتحقيق هذا الأمل

المنشود في الحاضر ، ويا ليته يحدث حفاظاً على فلسطين ، اسماً وشعباً وأرضاً ، يبدأ المنظر الثالث ، وهو استحالة العيش في كيانات صغيرة ، وضرورة التجمع الكبير وبالتالي نعود من جديد الى النموذج الأندلسي الذي يتعايش فيه الجميع .

هذا ليس تكتيكاً سياسياً أو تبريراً لسياسات المنظمة أو لقرارات القمة العربية ، إنما هو دفاع عن فلسطين عن طريق التخلص من الصهيونية ذاتها كفكرة وكحلم من أذهان اليهود أنفسهم . فكل مدافع عن السلام وعن حقوق شعب فلسطين من اليهود هو معنا داخل فلسطين المحتلة وخارجها . وكل صهيوني عنصري هو ضد يهوديته أولاً وضدنا ثانياً . ونحن أولى باليهودية من الصهيونية وأولى بالمسيحية من النازية والفاشية . وإن أولى الناس بابراهيم الذين اتبعوه . ولقد جعلت الله هو الأرض من أجل فلسطين ، وأسست لاهوت الأرض اعتماداً على « اله السموات والأرض » من اجل فلسطين .

عتاب أخير على « اليوم السابع » إنها غيرت عناوين الحوار فوجهته عن غير قصد بدلاً من العناوين الموضوعية المحايدة . عرضت صدرينا ، أنا وأخي ، لتصويب السهام ربما أيضاً من غير قصد ، ونحن نعمل في صمت ، في أروقة الجامعة وفي أبحاث علمية طويلة ولاعداد جيل جديد من الباحثين أقدر منا على حمل الأمانة . نحن أولى بحق الرد لأننا لم نهاجم أحداً ولم نجرح أحداً﴿ آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ﴾ .

حَوْلَ مَا قِيلَ عَنْ تَعَصُّبي لِلْمَغْرب

د. محمد عابد الجابري

أحسنت « اليوم السابع » صُنْعاً حينما رفعت شعار « حق الرد » وعملت به . فعلاً إن « حق الـرد » من الحقوق التي يجب أن نحتـرمها ونحـرص على حمايتها . وأنا أعتقد أنـه إذا قدر للعـرب يومـاً أن يصوغـوا ميثاقـاً لـ « حقوق الانسان العربي » على ضوء وضعيته الراهنة وما يعانيه منها وفيها فإن من الحقوق الأساسية التي يجب أن ينص عليها ويركز على قدسيتها « حق الرد » .

ذلك لأن من أهم الحقوق التي يحرم منها « الانسان العربي » ، من المهد الى اللحـد ، « حق الرد ». فهـو عنـدمـا يـولـد يمنـع بمختلف الـوسـائـل من « البكاء » ، وسيلة الصبي في الرد والاحتجاج : يشعر بمغص في أمعائه ويبكي فتمنعه أمه من البكاء بإدخال ثديها في فمه وإلى حنجرته تريد إسكاته بحليبها ، فيختنق و« يرد » الحليب فتمسكه من أنفه تسد عليه أنفاسه ، تمنعه من حقه في « الـرد » والتنفس . والأم إنما تفعـل ذلك لأنها تعتقـده الصـواب ، فهي قـد اعتادت أن تمنع من « حق الرد » منعاً مطلقاً . وعندما يبدأ الطفل من مد يديه الى الأشياء ، وعندما يبدأ خطواته الأولى على الأرض ، وعندما يبدأ ينـظم في ذهنه ما يسمع استعداداً للنطق . . . عندما يبدأ الطفل العربي في الدخـول في علاقات من هذا النوع مع العالم تنهال عليه النواهي والأوامر من كل جانب : لا تفعل ، أسكت ، لا تتحرك ، لا تبك . . فيمنع هكذا من « حق الرد » على التنبيهات الخارجية والداخلية ، حتى اذا بدأ يتكلم جاءته النصائح تترى : لا تقل هذا ، عيب ، حرام الخ . . أما إذا دخل المدرسة فـإن عليه ان يتلقى ، وإذا سئل وأجاب « خطأ » هزىء أو على الأقل صرف عنه النـظر ، وإذا سأل

بمبادرة منه قمع قمعاً . . وإذا عاد الى البيت ، وهو الآن طفل أو مراهق منع من « حق الرد » على أي شيء يقوله أبوه أو اخوه او أي واحد من « الكبار » . واذا دخل الجامعة ووجد من الاساتذة من يتسع صدره للأسئلة فعليه ان يتلقى الجواب ولا يرد ، وإذا سئل وأجاب فعليه ان يسمع الملاحظات ويقبل الحكم وليس من حقه أن يرد . أما اذا أوقفه الشرطي في الشارع فعليه ان يسمع ويعترف بكل ما ينسبه اليه هذا الأخير ولا يرد ، وإذا أصبح برلمانياً منتخباً بهذه الكيفية أو تلك ـ وكان في بلده برلمان من هذا النوع أو ذاك ـ فعليه أن « يناقش » الحكومة بالتمجيد والتنويه ، وإذا وجه لـ « سيادة الوزير » سؤالاً كتابياً أو شفاهياً فعليه ، إن تلقى الجواب بعد سنة أو سنتين ، أن يحمد الله ولا يرد . وهكذا . . حتى إذا شاخ وبلغ به الكبر مبلغه فعليه ان يسمع فقط ولا يرد على أبنائه ، لأنه لم يعد « يعرف » لم يعد « يفهم » . . ليس من حقه أن يرد .

« حق الرد » إذن من الحقوق التي يجب أن نطالب بها ونناضل من اجلها . إنه حق نفتقده في كل مجال من مجالات حياتنا : إن التربية والتعليم والحياة الحزبية ـ إن وجدت ـ والحياة البرلمانية ـ إن وجدت ـ والحكم ، وهو موجود في كل مكان وفي كل لحظة ، كل ذلك قائم على حرمان « الانسان العربي » من حق الرد . وإذا كان كثير منا يشتكي من غياب الحوار في الساحة العربية ، السياسية والثقافية ، فذلك مجرد مظهر من مظاهر مصادرة « حق الرد » في حياتنا بمختلف جوانبها . .

□□□

لم يكن في نيتي ، إذن ، التعقيب على من مارسوا « حق الرد » ، بعد الحوار الذي جرى بيني وبين زميلي وصديقي الدكتور حسن حنفي على صفحات هذه المجلة ، وليس من عادتي أن أرد على من ناقش ، مخالفاً أو معترضاً ، ما كتبت هنا أو هناك ، لأن الكاتب عندما يعرض على الناس ما

يكتب فهو يدعوهم الى « الانفعال » معه وبالتالي الى التعبير عن هذا الانفعال ، الى ممارسة « حق الرد » غير أن منظم هذا الحوار والماسك بزمامه على صفحات هذه المجلة ألح عليَّ الحاحاً واستعمل جميع الوسائل « المشروعة » لاقناعي بأن التعقيب داخل هو ايضا في « حق الرد » قيائلاً : إن من حق القراء علي أن يسمعوا رأيي فيما اعترض علي به بعض الزملاء ، فقبلت مترددا ، وما زلت متردداً وأنا أسطر هذه الكلمات .

حقاً وصدقا ، أنا أعقب غير مقتنع بضرورة التعقيب . ذلك لأن ما قرأت مما كتب عن الحوار ، سواء على صفحات هذه المجلة أو في مجلات وجرائد أخرى ، كان إيجابياً كله ، سواء ما كان منه تأييداً أو تحفظاً أو اعتراضاً او معارضة . كان ايجابياً كله لأن جميع من كتبوا ـ ممن أسعدني الحظ بالاطلاع على ما كتبوا ـ قد فعلوا ذلك بروح المساهمة الجدية في الحوار ، فلم يكن هناك « مدح » ولا « هجاء » ولا كلام من النوع الذي يسود « المعارك الأدبية » . . كانت الردود امتداداً لروح الحوار ، هادئة مثله ، بناءة في الجملة . إذن فأنا أوافق جميع الذين ناقشوا أفكاري سواء منهم من اتفق معي أو من اختلف . أوافق من خالفني أو اختلف معي لأنه بدون خلافه واختلافه يصبح رأيي عدما . إن الرأي لا يعيش إلا اذا كان هناك رأي آخر يخالفه . أما اذا قال الجميع « آمين » فتلك علامة من علامات انتهاء الدعاء على الميت .

□□□

شيء واحد لا أوافق عليه وهو ما يقوله من يرد على ما لم أقل ، أو على ما قلته في معنى وفهمه هو في معنى آخر ، أو على « ويل للمصلين » ويترك الباقي . على أن ما يضايقني أكثر هو ما يقوله من يبلغ به « العلم » الى درجة انه يحتج عليَّ بما يتصل بجوهر الموضوع وهو يعتقد أني أجهله مثال ذلك شاب مغربي ناقش في صحيفة مغربية ، وفي عدة حلقات ، ما اعتبره أهم القضايا التي دار حولها الحوار بيني وبين الأخ حنفي ، فعرض واعترض وأيد وخالف ،

وكان ذلك من حقه : « حق الرد » . ولكنه أخذ علي كوني وصفت دولة معاوية بأنها « دولة السياسة » في الاسلام محتجاً بالمناقشات التي جرت في سقيفة بني ساعدة عقب وفاة النبي لافتا انتباهي ، بفضل منه وكرم ، إلى أنها كلها كانت مناقشات سياسية . مثل هذا النوع من « العلم » يزعجني فعلاً لأنه لا يفرق بين حضور السياسة في هذا الاجتماع أو ذاك ، في حياة القبيلة او حياة الطائفة أو حياة الدين او حياة الدولة أيًا كانت ، وبين قولنا « دولة السياسة » ، خصوصاً وقد سبق في النص ما يشرح هذه العبارة وهو ما عبر عنه ابن العربي بانفصال الأمراء عن العلماء . . كما يزعجني ، ولو أتى ذلك من صديق أجله ، أن يقال لي تنبيهاً أو تذكيراً ، إن الخوارج سبقوا ابن خلدون في عدم اشتراط القرشية في الخلافة . والحال أن عدم اشتراط الخوارج القرشية في الخلافة بل ثورتهم عليها شيء ، وفتوى ابن خلدون الفقيه السني حول مقصد الشارع (حديث الأيمة من قريش) من اشتراط القرشية في الخلافة شيء آخر . ومن هذا القبيل ما كتبه كاتب في مجلة « الحرية » وهو يناقش الحوار بجدية لا غبار عليها ، متهماً إياي بالمفاخرة بنوع « البيعة » في المغرب خلال القرون الماضية محتجاً عليَّ بتزوير الانتخابات في التجارب البرلمانية المغربية الراهنة . هذا النوع من الكلام يجيب عنه المثل المغربي القائل : « تَعَالِي يَا أُمِّي أُرِيكِ أَيْنَ تُوجَدُ دَارُ خَالَتِي » .

ومن أنواع الاعتراضات التي اعتقد ان من حقي الرد عليها ، نوعاً من الرد ، اعتراض صديقي ناصيف عواد الذي افتتحت بمقالته سلسلة الردود . لقد احتج عليَّ . أنا الذي أدعو ـ فعلاً ـ إلى إعادة بناء الفكر القومي ، متسائلاً في شبه اعتراض واستنكار قائلاً : « وكأن الفكر القومي اصبح مشاعاً يدعيه ويعبر عنه كل من عن له ذلك » مؤكداً « أن الفكر السياسي المنظم سواء كان قومياً أو أممياً له أصوله ومنطلقاته وله أصحابه المعروفون » ، واعترض عليَّ كذلك بنصوص للمرحوم الاستاذ ميشيل عفلق حول رأي الاستاذ في العلاقة بين العروبة والاسلام ، وهي نصوص قرأتها في الخمسينات والستينات ، ثم اضاف متسائلاً : « هذا قليل من كثير جداً قاله البعث عن علاقة العروبة

بالاسلام قبل ستة وأربعين سنة ، فأين يختلف عما « يقرره » ، الدكتور الجابري الآن ؟ » . يزعجني مثل هذا الاعتراض لأني كنت أفضل ان ينصرف اهتمام صديقي ناصيف الى آخر نص كتبه المرحوم ميشيل ، وهو بيانه هذه السنة ، سنة 1989 ، بمناسبة ذكرى تأسيس حزب البعث ، البيان الذي اعتبره شخصياً بمثابة وصيته الأخيرة . وفي هذا البيان يجيب الاستاذ عفلق على الاعتراض الأول الذي اعترض به علي الصديق ناصيف قائلاً : « . . . إن القضية القومية أصعب وأكثر تعقيداً من أن يستطيع تيار واحد وحزب واحد أن يفي بحاجاتها وأن يقوم بحلها أو يستوعبها ، فإذن هي بحاجة الى جهود الجميع والى آراء ووجهات نظر مختلفة تتكامل ويصحح بعضها بعضاً » . وفي البيان أيضاً كلام عن العروبة والاسلام يغنينا من الرجوع الى نصوص الأربعينات لأنه اكثر تطوراً وعمقاً فضلاً عن أنه أقرب زمنا ، والمجال لا يتسع للاستشهاد ، فالبيان / الوصية بين يديه بدون شك . على أنني كنت سأرحب ترحيباً أكثر حرارة وانشراحاً بمساهمة الصديق ناصيف عواد لو انه خاض معنا في مسألة الديمقراطية التي قال عنها الاستاذ المرحوم ميشيل عفلق في البيان / الوصية المشار اليها ما نصه : « ان عنوان المرحلة التاريخية التي تبدأ الآن هو الديمقراطية والوحدة ، واعتبار الديمقراطية عملية انقاذ للأمة كما هي الوحدة » . أجل يجب ان نعتبر الديمقراطية عملية انقاذ للأمة ، فحبذا لو شارك الكتّاب العرب من مختلف الاتجاهات والأقطار والأحزاب في عملية الانقاذ هذه ، انقاذ الأمة من الصوت الواحد والفهم الواحد وكل شيء يقال فيه « واحد » ما عدا الاله الذي قال في محكم كتابه : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ .

□□□

ولم أنزعج هذه المرة مما كتب حول ما يقال عني من أنني أتعصب للمغرب على المشرق فقد وجدت « الحل » عند صديقي وعزيزي أحمد عبد المعطي حجازي الذي شارك في « حق الرد » بمقالة نشرها في جريدة « الأهرام » منافحاً عن صديقي وأخي حسن حنفي . وقد سرني ذلك لأنني أنا أيضاً مصري مثل

الأخ حنفي ، لأنني غربي . . . تماماً مثلما ان الأخ احمد عبد المعطي حجازي مغربي ليس فقط لأنه عربي بل أيضاً لأنه قال في شهداتنا شعراً لم يقله فيهم شعراؤنا . . و« الحل » الذي وجدته عند الأخ المغربي المصري العربي أحمد عبد المعطي قرأته له في إحدى الحلقات التي نشرها مؤخراً عن طه حسين في جريدة « الخليج » . لقد كتب يقول : « لقد اتهم طه حسين بممالأته الاوروبيين والتنكر للعروبة والاسلام لأنه قال : إن العقل المصري ليس شرقياً بل هو غربي متوسطي » ويضيف الأخ حجازي قائلاً : « ولقد كنت واحداً ممن ساقهم الجهل والتسرع الى ترديد هذه التهمة الباطلة ، فها أنا أعترف بخطأي وأشرح حقيقة فكرة الاستاذ العميد : الشرق الذي كان يقصده ، وهو ينفي ان تكون مصر جزءاً منه ، ليس الشرق العربي . . أما الشرق الذي ينكر طه حسين أن مصر منه فهو الشرق البعيد أو الشرق الأقصى وهذا ما لا أظن أحداً يخالف فيه طه حسين » . ذلك ما قاله الأخ حجازي ، وإذا كانت المسألة هكذا فأنا بدوري أتمنى ان يكتشف جميع الذين يتهمونني بالتعصب للمغرب العقلاني ضد المشرق الصوفي (هذا ما يقولون . .) أتمنى أن يكتشفوا أن ابن سينا الذي قلت ، وأعود فأقول ، ان ابن رشد قد احدث قطيعة مع فلسفته هو ، أي ابن سينا ، من « الشرق البعيد » ، من بخارى ، من بلاد العجم . انه هو والرازي الطبيب الغنوصي ، والغزالي ، ينتمون جميعاً الى « مشرق » يقع بعيداً عن الرقعة التي تمتد من المحيط الى الخليج والتي قلبها النابض : مصر .

على أن مسألة مشرق / مغرب قد وجدت ما « يتجاوزها » في الردود التي نشرت في إطار « حق الرد » . لقد اكتشفت ان جميع الذين اعترضوا على ما يتخيلون أنه تعصب من جانبي للمغرب على المشرق قد عملوا بصورة أو بأخرى على الاشارة ، تصريحاً او تلميحاً ، الى خصوصية أقطارهم . لقد اكتشفت من خلال « حق الرد » أننا في الوطن العربي في حاجة الى مكاشفة شفافة من نوع المكاشفة التي عبر عنها صديق موريتاني حينما احتج علي قائلاً : « أنت تذكر دائماً « المغرب والأندلس » وتبرز خصوصيتهما ، فلماذا لا تضيف موريتانيا ، لماذا لا تقول : « موريتانيا والمغرب والأندلس » ؟ والحق أن الحق

معه . لقد اكتشفت اذن من خلال « حق الرد » أننا في الوطن العربي في حاجة ليس فقط الى حوار المغرب والمشرق ، بل ايضاً الى حوار الشمال والجنوب ، حوار السودان والبيضان ، حوار قحطان وعدنان ، حوار المغرب والجزائر . . . والشام والعراق ، حوار ربيعة ومضر . . بل نحن في حاجة الى حوار « ام القرى » جديد ، ذلك الذي تخيله عبد الرحمن الكواكبي والذي جعل فيه الفاسي والتونسي والمصري والمقدسي والشامي والمدني واليمني والكردي . . الخ يعبرون عن رأيهم في القضية المصيرية المشتركة قضية النهضة واسبابها . لقد كان الكواكبي واقعياً وحكيماً فجعل كل واحد من المشاركين في الحوار يفسر اسباب التخلف من منظوره الخاص ، المنظور الذي تتحكم فيه خصوصية المنطقة التي يسكنها .

وإذن فلكي نتجاوز سوء التفاهم حول مسألة مغرب / مشرق لنوسع الدائرة حتى تتاح الكلمة ، ويتاح « حق الرد » ، لكل ذي رأي ولكل ذي خصوصية . إن العرب جميعاً من المحيط إلى الخليج يطلبون الكلمة ليعبر كل واحد عن نفسه عن خصوصية بلده وبلدته وحيه . إنهم لم يسبق لهم أن مارسوا « حق الرد » فلنعمل على تمكينهم ، أعني على تمكين أنفسنا ، من أخذ الكلمة ، من ممارسة « حق الرد » . أما ما قيل عن تعصبي للمغرب على المشرق فليعلم الجميع أنني أؤمن ان المغرب مشرق وأن المشرق مغرب ولن يفترقا . نحن إخوة ، أبناء أب واحد ، ولكن ربما من أمهات عديدة مختلفة . لسنا توائم . نحن إخوة .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفهرست







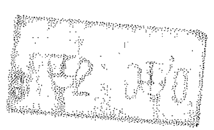


د. حسن حنفي — د. محمد الجابري

حوار المشرق والمغرب

لقد اثار هذا الحوار الشهير ردود فعل واسعة في الاوساط الفكرية والسياسية العربية الى حد انه سُمِّيَ بـ « حوار الثمانينات » وقد شارك فيها عدد من نخبة الاساتذة والمفكرين هم : ناصيف عواد ، وصلاح احمد ابراهيم ، وجورج طرابيشي ، واحمد الدغشي ، ود. عبدالله بو نفور ، ود. علي مبروك ، ود. عبد العزيز المقالح . ود. رمضان بسطاويسي محمد ، ود. احمد عبد العليم عطية . وعلى صفحات جريدة الأهرام احمد عبد المعطي حجازي وغيرهم .

إن أهمية هذا الحوار تنبع من طبيعة المواضيع التي تطرق اليها المتحاوران والتي كانت وما زالت تشغل العالم العربي منذ مطلع القرن العشرين . فما زالت اسئلة الحرية والديمقراطية متلازمة مع اسئلة العلمانية والحداثة والإسلام ، وحيث علاقة الشعب بالدولة ، والحاضر بالماضي ، والمشرق بالمغرب ، والنخبة بالسلطة ، والتجزئة بالوحدة كلها تتفاعل مع غيرها من خلال محاور عديدة تناولها المتحاوران ثم المناقشون .



المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت، ساقية الجنزير، بناية
برج الكارلتون، ص.ب: ١١-٥٤٦٠
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ٨٠٧٩٠٠/١
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

الغلاف: زهير أبوشايب